Diacritica

Bimestrale indipendente fondato da Maria Panetta e Matteo Maria Quintiliani

Direttore responsabile: Domenico Renato Antonio Panetta

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca ("Sapienza Università di Roma"), Riccardo Cepach (Museo Svevo e Museo Joyce di Trieste), Valeria Della Valle ("Sapienza Università di Roma"), Alessandro Gaudio (ASN in Letteratura italiana contemporanea), Matteo Lefèvre (Università di Roma "Tor Vergata"), Maria Panetta (ASN in Letteratura italiana contemporanea, Linguistica e Filologia italiana, e Critica letteraria e letterature comparate), Italo Pantani ("Sapienza Università di Roma"), Giorgio Patrizi (Università degli Studi del Molise), Ugo Perolino (Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara), Paolo Procaccioli (Università della Tuscia), István Puskás (University of Debrecen), Giuseppe Traina (Università degli Studi di Catania-Sede di Ragusa), Sebastiano Triulzi (LUISS Guido Carli)

Comitato Editoriale:

Maria Panetta, Sebastiano Triulzi

Rivista telematica open access registrata presso il Tribunale di Roma il 31/12/2014, autorizzazione n. 278
Codice ISSN: 2421-115X - Sito web: www.diacritica.it
Iscrizione ROC: n. 25307 - Codice CINECA: E230730
Editore: Diacritica Edizioni di Anna Oppido – Rappresentante legale: Anna Oppido – P. IVA: 13834691001
Sede legale: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)
Vicedirettore: Maria Panetta
Redazione: Sandro de Nobile, Davide Esposito, Maria Panetta
Consulenza editoriale: Rossana Cuffaro e Daniele Tonelli (Prontobollo Srl: www.prontobollo.it)
Webmaster: Daniele Buscioni

Anno VI, fasc. 1 (31), 25 febbraio 2020

a cura di Maria Panetta

Indice

Editoriale

«Diacritica» per Paolo Bonetti, di Maria Panetta……..….. p. 9

Letture critiche…….……. p. 11

Ricordando Paolo Bonetti, Giornata di Studio presso l'Aula Verra del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo dell'Università degli Studi di Roma Tre, 31 maggio 2019:

L'equivoco dell'anti-liberismo di Croce (con una nota introduttiva su Paolo Bonetti), di Salvatore Cingari…….……...……. p. 13

Abstract: *Courtesy of the publisher, we publish the third paragraph of eleventh chapter of the recent book written by Salvatore Cingari intitled* Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra stato liberale e stato democratico *(Mimesis, 2019). In a note is mentioned the dear Paolo Bonetti, a famous scholar of Croce, Pareto, Pannunzio's «Mondo» and the relationship between laissez-faire and Liberalism.*

Dialogando con Paolo Bonetti su etica e bioetica, di Pio Colonnello..……..……. p. 28

Abstract: *In this essay the author focuses on Paolo Bonetti's reflexions about the relationship between ethic and bioethic.*

Il liberalismo gobettiano negli scritti di Paolo Bonetti, di Maria Panetta...…….. p. 34

Abstract: *In this essay the author analyzes some books written by Paolo Bonetti, especially focusing on Bonetti's reflexions about Piero Gobetti and his particular tipe of Liberalism, influenced also by the Benedetto Croce's thought.*

Dove vanno i laici. Note sull'etica di Paolo Bonetti, di Rosalia Peluso……..……...……...……... p. 42

Abstract: Il purgatorio dei laici, *a book published by Paolo Bonetti in 2008, is an expression of the "restless laity" of its author. Composed of a series of meditations on the present stage of ethics, especially in its relations with the Catholic religion, that book appears to us today as a collection of "ethical fragments" from which we derive still useful reflections on the present stage of ethics in its relationships with bioethics and on the limits and paradoxes of a metaphysics and immutable "human nature". Reasonable claim to the authentic meaning of secularism and liberalism – keywords of Bonettian ethics –, this article was born from the attempt to trace a profile of the philosopher Bonetti before the challenges of contemporary world's complexity.*

Le critiche paretiane al «socialismo borghese» nell'era antiliberale del Finanzcapitalismo. Riflessioni a partire da V. Pareto, Introduction *a Karl Marx,* Le Capital, di Claudio Tuozzolo…….....……... p. 52

Abstract: *The «force» of true liberalism, by Benedetto Croce, is realism. It is possible to use the ideal-type «bourgeois socialism» and the realistic method of the «sociological economics» of the young Croce to find out why today's finance-capitalism is a form of protectionism.*

L'ambigua potenza della vita in Paolo Bonetti, di Renata Viti Cavaliere…….....……... p. 73

Abstract: *The meeting with Croce was important for Paolo Bonetti, in whose work he found a significant guide of thought and action. In the opinion of the author of this essay, crucial theme of Paul's thought was the concept of the "ambiguous power of life", a life that is both fragile and not amendable. Perfect antidote to the abstractness of pure thought, to dogmatism and mysticism, the category of "Vital" in the last Croce*

seemed to him illuminating for more than one reason, not least that of having given dialectics a new consistency, when the accent was put primarily on the power of the negative.

***

Il passato davanti a noi, di Ernesto Paolozzi……..……..... p. 83

Abstract: *This essay focuses on Benedetto Croce's thought about the importance of past also in constructing future. The author analyzes also the distinction between history and temporality in Croce's philosophy.*

Storia dell'editoria..……..……... p. 89

Gobetti oggi, di Niccolò Amelii…….…….... p. 91

Abstract: *The paper aims to emphasize the originality and the importance of Piero Gobetti's methodologies of analysis and theoretical-critical investigation, analyzing the effectiveness of many of his socio-behavioral reflections and assessments concerning the relationship between politics and people and the topical value that some of his sociological theses continue to have to this day, despite the fact that almost a century has passed since his death.*

Recensioni……...……... p. 97

Christian Mascheroni, *Non avere paura dei libri* (2013), di Eleonora Bufoli...… p. 99

Edoardo Albinati, *Maggio selvaggio* (2018), di Lorenzo Buonarosa……..... p. 104

Chandra Livia Candiani, *Vista dalla luna* (2019), di Rita Bompadre……...…p. 108

Domenico Starnone, *Confidenza* (2019), di Teresa Iodice…….…... p. 111

Edoardo Calandra, *La falce*, a cura di Leonardo Lattarulo (2019), di Monica Lanzillotta……..... p. 114

Raul Mordenti, *De Sanctis, Gramsci e i pro-nipotini di padre Bresciani. Studi sulla tradizione culturale italiana* (2019), di Maria Panetta……..…..... p. 117

Contatti …….…...…... p. 125

Gerenza ……..…….....….... p. 127

Editoriale

di Maria Panetta

«Diacritica» per Paolo Bonetti

Il 27 gennaio 2019 è venuto a mancare il docente universitario, filosofo e saggista Paolo Bonetti, che alcuni studiosi amici hanno commemorato, il 31 maggio scorso, durante un'intensa *Giornata di Studi* promossa e organizzata da Paolo D'Angelo e Rosalia Peluso e tenutasi presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo dell'Università degli Studi di Roma Tre.

L'iniziativa ha visto la partecipazione di Salvatore Cingari, Pio Colonnello, Paolo D'Angelo, Rosalia Peluso, Federica Savini, Claudio Tuozzolo, Renata Viti Cavaliere e della sottoscritta.

Com'è noto, dopo l'esordio sul «Mondo» pannunziano, Bonetti ha collaborato a varie riviste storiche quali «Critica liberale» e «Italia laica». Nel corso della sua lunga e febbrile attività di studioso e docente, ha insegnato Filosofia morale all'Università di Cassino e Bioetica in quella di Urbino; i suoi studi sul liberalismo di sinistra, da Gobetti a Bobbio, e su Croce restano imprescindibili, ma i suoi interessi spaziavano dalla filosofia politica a quella morale, dalla storia alla storia delle idee. Per quanto riguarda Croce, in particolare, si ricordino almeno *Per conoscere Croce* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998) e *Introduzione a Croce* (Roma-Bari, Laterza, 2000); al riguardo, degna di nota è anche la bella intervista da lui rilasciata a Francesco Postorino e uscita proprio su «Diacritica» il 25 febbraio 2017 (cfr. la URL: https://diacritica.it/letture-critiche/croce-e-la-dialettica-della-liberta-intervista-a-paolo-bonetti.html#more-2056).

In una mattinata densa di relazioni e ricordi commossi, nel maggio scorso sono stati rievocati l'ironia e l'anticonformismo di Bonetti, il suo carisma, la sua onestà intellettuale e la sua acutezza; è stata celebrata la qualità della sua prosa, limpida e scorrevole come il libero fluire del suo pensiero. Ognuno degli intervenuti ha, poi, rievocato l'occasione del proprio incontro con Bonetti, descrivendo il tipo di rapporto instaurato con lui, che molto spesso – per adoperare un'espressione di Renata Viti Cavaliere che ancora rammento - si è configurato come «incontro di anime», pur, magari, nel dissenso o nella sempre civile contrapposizione delle opinioni.

In quell'occasione è stato delineato un bel ritratto dell'uomo e dello studioso che riproponiamo, oggi, in questo numero di febbraio in genere dedicato a Croce, uno dei suoi "autori", quale sincero e affettuoso omaggio di «Diacritica» all'intelligenza critica di Paolo Bonetti.

Letture critiche

In questa sezione vengono accolti contributi originali, che delineino e analizzino figure e opere della contemporaneità letteraria o gettino nuova luce su autori, questioni e testi (non solo italiani) già studiati in passato, avvalendosi della bibliografia più recente o ponendo nuovi interrogativi in relazione a diversi ambiti d'indagine: alla ricerca di prospettive di analisi sinora trascurate e di itinerari critici mai battuti, e con un'apertura all'attualità, alla comparatistica e all'interdisciplinarità.

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:
Macrosettori: 10/F, 10/C, 11/C, 14/A
Settori scientifico-disciplinari:

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/12: Linguistica italiana
- L-FIL-LET/13: Filologia della letteratura italiana
- L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate

- L-ART/06: Cinema, fotografia e televisione
- L-ART/07: Musicologia e storia della musica

- M-FIL/04: Estetica
- M-FIL/05: Filosofia e teoria dei linguaggi
- M-FIL/06: Storia della filosofia

- SPS/01: Filosofia politica

L'equivoco dell'anti-liberismo di Croce[*]

Croce dunque, a cavallo dei due secoli, si muove con disinvoltura fra radicalismo liberista (interloquisce anche con Pantaleoni oltre che con Pareto) e socialismo marxista, inteso, quest'ultimo, dal lato del movimento sociale e non dello Stato. La sua vicinanza ai socialisti si colloca – come abbiamo visto – in una fase in cui fra socialisti e liberisti c'è un'intesa anti-autoritaria e anti-protezionistica e si matura una

[*] Per gentile concessione dell'editore, pubblico qui il terzo paragrafo dell'undicesimo capitolo del mio recente libro *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra stato liberale e stato democratico* (Mimesis, 2019). In una nota è citato il caro Paolo Bonetti, studioso di Croce, di Pareto e del «Mondo» di Pannunzio, oltre che della relazione fra liberismo e liberalismo. Si vedrà che nella nota lo chiamo a conforto della mia tesi secondo cui, a differenza della convinzione più diffusa, Croce sarebbe stato schierato a favore del liberismo e non contro. Paolo, però, sposava questa tesi contento di coniugare il proprio maestro ideale al liberismo, mentre per me la stessa è stata utile per avallare una dissonanza di Croce con la cultura democratico-repubblicana, al fine di ripensare la sua influenza sul pensiero antifascista, riprendendo l'interpretazione gramsciana. Paolo non sarebbe stato d'accordo e ne avremmo discusso animatamente, se avesse potuto leggere queste pagine, come abbiamo fatto altre volte, fin da quando, alla svolta del millennio, prese a cuore i miei studi e mi incoraggiò a portarli avanti, supportandomi spiritualmente negli anni del precariato. A quel tempo discutevamo collocati su un terreno comune, diciamo fra la sinistra (io) e la destra (lui) azionista, ancora fiduciosi di poter vedere la transizione italiana risolversi in senso democratico. Poi l'11 settembre e i fatti di Genova ruppero in me ogni incanto, inaugurando una fase di radicalizzazione politica, che problematizzò l'eredità costituzionale con una riscoperta del marxismo e delle culture della nuova sinistra. Paolo rimase, invece, fermo nel suo liberalismo democratico, anche perché esso aveva segnato una ben più lunga e profonda esperienza, rispetto alla mia (più giovane di trent'anni e tutto sommato sempre più dedito agli studi e agli impegni esistenziali che alla pur desiderata militanza) in campo politico. Anche il mio rapporto con Croce cambiò. Se all'epoca delle monografie apprezzate e promosse da Bonetti il filosofo era visto con distanza critica ma anche con la simpatia che si deve non solo ai grandi ma alle guide spirituali, allora mi sembrava di esser stato (ancorché modesto) oggetto postumo, da parte di Croce, di quella stessa operazione egemonica che, secondo Gramsci, egli aveva esercitato sui quadri intellettuali della piccola borghesia meridionale progressista, impedendole di acquisire posizioni rivoluzionarie. Ciò sia in senso politico che esistenziale. Venne così ad attenuarsi, fra me e Paolo, il fuoco dell'interesse comune che aveva nutrito originariamente la nostra amicizia. Diversa era, poi, la diagnosi sullo scenario della globalizzazione che, anziché sorti magnifiche e progressive, squadernava sempre più nuove disuguaglianze e sfruttamento. Entrambi vi guardavamo preoccupati, ma Paolo sempre fiducioso che il capitalismo sapesse e potesse ritrovare una sua misura umana e attento piuttosto a preservare e promuovere i diritti civili con un piglio libertario ancor più che liberale. Di lui mi resteranno i suggestivi racconti delle notti romane degli anni Ottanta, quand'era uno dei principali collaboratori di Spadolini: i più rigogliosi della sua vita, a cui guardava talvolta con qualche rimpianto nel suo dorato esilio fanese; e gli aneddoti cinematografici (dalla storia erudita alla Divina Commedia dell'Italia fra il boom e il Berlusconismo) che accendeva nelle serate boeme di Via della Pergola che talvolta, con vari amici, condividevamo quando passava da Firenze, magari per impegni con la «Nuova Antologia». La leggerezza delle sue rievocazioni non faceva mai velo a un senso di umanità profonda, gioiosamente dolente, alimentata anche, probabilmente, dalla sfasatura fra la sua adesione a una visione ordinata e solare della vita, nella tradizione borghese di Goethe e, appunto, di un certo Croce, e la parte di sé (la feconda nevrosi) diversa ed eccedente dalla norma comune. Sono orgoglioso di essergli stato amico *[N.d.A.]*.

concezione conflittuale della società (conflitto fra individui e fra gruppi) che faceva convergere posizioni diverse nel comune obiettivo dello svecchiamento della vita italiana incrostata di feudalismo e monopolismi. Lo stesso Croce studioso di Marx è vicino alla scuola austriaca nel negare valore "scientifico" al concetto di plusvalore[1]. Così come anche all'influenza di quest'ultima si deve la sua centralizzazione dell'individuo come *primum* logico rispetto alla *societas hominum*[2].

Allorché entra in crisi il soggetto antagonista, con l'assorbimento del proletariato nella mediazione giolittiana e riformista o in un massimalismo "giacobino" che non prometteva la "riforma morale e civile" intravista al tempo dell'entusiasmo per i classici (in certo modo parallelamente allo stesso Labriola, che sentiva la "pausa" del socialismo internazionale e auspicava un rafforzamento della borghesia italiana per lo sviluppo del sistema-paese), Croce passava a investire il suo impegno civile nel presente, reintegrandosi mentalmente ed emotivamente nel sistema, assorbendo il pur piccolo scarto che si era aperto. Esaurita anche la fase di interessamento per il sindacalismo soreliano, negli anni dieci il filosofo matura lentamente, con passaggi assai graduali, una visione conservatrice che punta all'unità sociale, sebbene senza centralizzare il ruolo dello Stato e anzi – dopo la marcia su Roma – favorevole alla politica economica liberista dei primi passi del regime. Ma le trasformazioni economiche e politiche del dopoguerra, con l'avvento del modello fordista ed un rafforzamento del ruolo dello stato nell'economia, rendevano il quadro, sotto il fascismo, molto diverso da quello della svolta del secolo. Croce non era impreparato ad accogliere la novità. Nella sua formazione culturale, prima ancora della matrice hegelo-napoletana, va ricordato il giurisdizionalismo e illuminismo partenopeo. Lo Stato come leva della modernizzazione, che non reprime o indirizza dall'alto il corso della società, ma crea le condizioni per il suo libero dispiegarsi. In modo apparentemente paradossale, se nella fase "marxista" Croce poteva sentirsi più

---

[1] G. VACCA, *Il Marx di Croce e quello di Gentile*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, op. cit., p. 61. Sulle valenze politiche della critica del giovane Croce a Marx cfr. anche L. BASILE, *Per una teoria del mercato. Labriola, Croce, Gramsci*, Lecce, Pensa Multimedia, 2009, pp. 33-87.

[2] A. CHIELLI, *La volizione dell'ideale. "Legge" e "Stato" nella filosofia politica di Benedetto Croce dalla* Filosofia della pratica *agli* Elementi di politica, Lecce, Pensa Multimedia, 2008, p. 32.

vicino ai liberisti, ora, invece, la reintegrazione non era vista più possibile dal lato dell'autonomia sociale – le classi antagoniste o il libero produttore –, ma attraverso una classe dirigente che, con i mezzi di volta in volta più opportuni, governasse l'*economico*, il pratico-vitale, con l'*etico-politico*. Ecco perciò che nella *Storia d'Italia* legislazione sociale e intervento dello Stato, specie in relazione all'operato della Destra storica, vengono visti in una equanime luce di progresso[3].

Qualche apertura al socialismo liberale e la disputa con Einaudi vanno viste anche nell'ottica, quindi, del tentativo di dare risposta alle nuove esigenze della società di massa – di cui è significativa traccia nell'epilogo della *Storia d'Europa* – al di là del *rapprochement* con la sinistra fra Resistenza e secondo dopoguerra, oscillante a seconda del contesto interno e internazionale[4] […]. È stato ricordato da Leonardo Paggi come l'operazione di sganciamento del liberalismo dal liberismo operata da Croce rientrasse nello stesso clima che produceva, nel 1926, *La fine del Lascialfare* di Maynard Keynes[5]. L'antica riluttanza crociana a vincolare la politica a programmi determinati, il suo concetto "metapolitico" del liberalismo, gli consentivano di delineare lo spazio di una «vasta operazione di 'inclusione centrista', volta a mettere sullo sfondo, soprattutto sul terreno economico e sociale, la vecchia contrapposizione tra liberalismo e socialismo»[6]. Il quadro storico richiedeva di rispondere alle esigenze di cui si erano fatti carico (con finalità connesse ed esiti, ovviamente, ben diversi) il comunismo in Russia, il sistema fordista-consumista negli Stati Uniti, i fascismi in Germania e in Italia e, poi, nel secondo dopoguerra, il

[3] E tuttavia non si può non notare come nell'accomunare Silvio Spaventa ai "socialisti di Stato" sottolineasse che il suo «interessamento era rivolto altrove e i cui studi erano piuttosto di giurista del diritto pubblico che non di economista». E poco dopo (quasi a far venir fuori la sua anima "liberista") scriveva che «i socialisti di stato, i moralisti dell'economia, guadagnavano proseliti in Italia, non rattenuti dalle sarcastiche critiche dei liberisti con a capo il Ferrara». B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], Bari, Laterza, 1985, p. 73.

[4] Sui rapporti fra Croce e il socialismo liberale e riformista cfr. il mio *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, tomo II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 389-419.

[5] Cfr. L. PAGGI, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. XVI-XVII. Su Croce e Keynes, cfr. R. PERTICI, *Croce e Keynes nel 1922. Note a uno sconosciuto saggio crociano*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», a. XX, 2003-2004, pp. 105-27.

[6] Cfr. L. PAGGI, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, op. cit., pp. XVI-XVII. Su ciò cfr. anche M. MONTANARI, *Il liberalismo dell'"ultimo" Croce*, in S. MASTELLONE, *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1994, pp. 155-56.

Welfare State in tutto l'Occidente. Ma tale risposta volta anche a correggere effetti indesiderati del liberismo doveva essere sempre frutto verticale dell'iniziativa delle *élites* dirigenti, come ricordava Nicola Badaloni[7]. Croce continuava infatti a mantenere un paradigma elitistico, che gli faceva ritenere comunque inevitabile il mantenimento delle gerarchie di potere […] e a rifiutare di mettere in discussione gli architravi del capitalismo.

Vedremo che nel saggio su *Liberismo e liberalismo* (1928)[8], pur subordinando il primo al secondo, il filosofo aveva anche sottolineato il nesso profondo fra i due termini, sebbene non senza alcune opacità nell'argomentazione. Il liberismo – esordisce – ha comune con il liberalismo «il carattere e l'origine» e cioè la concezione «immanente e storica della vita». Voler determinare il «giusto prezzo» – continuava – corrisponde alla «pretesa autoritaria di determinare innanzi come gli uomini debbano politicamente pensare e comportarsi». L'errore da evitare è, a suo avviso, quello di innalzare il liberismo a «legge suprema della vita sociale», al posto cioè della legge morale che invece si identifica con il liberalismo come dimensione etica. Da evitare, insomma, l'unilateralizzazione dell'*economico* sull'*etico* e il rischio dell'utilitarismo. Al netto delle aporie filosofiche su cui ora qui non vogliamo soffermarci (ma l'etica non è a sua volta una delle dimensioni dello spirito e non la prevalente? Ma una forma dello spirito può identificarsi con una visione politica?), quel che emerge è che il problema di Croce non è affermare l'opportunità di politiche economiche non liberistiche né tanto o solo la loro possibilità, ma è l'idea che il perseguimento del proprio utile non possa essere la regola suprema e che esso debba dialetticamente trascendersi nell'etica. Nondimeno l'*utile individuale* resta la regola suprema nel distinto dominio economico. Infatti lo stesso «etico liberalismo […] aborre dalla regolamentazione autoritaria dell'opera economica in quanto la considera mortificazione delle facoltà inventive dell'uomo, e perciò ostacolo all'accrescimento dei beni o della ricchezza che si dica; e in ciò si muove nella stessa linea del liberismo, com'è naturale, posta la comune radice ideale». Anche se «non può

[7] Cfr. N. BADALONI, C. MUSCETTA, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 74.
[8] B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, pp. 316-20.

accettare che beni siano soltanto quelli che soddisfano il libito individuale, e ricchezza solo l'accumulamento dei mezzi a tal fine». Quindi sebbene per Croce il problema non sia capire se secondo il tempo e il luogo un provvedimento sia liberistico e cioè quantitativamente produttivo, ma se sia «liberale» e cioè qualitativamente volto a promuovere la «forza e dignità» dell'uomo; egli si sente anche di dover concedere che «può darsi» (e in parentesi rafforza: «anzi, così è») «che in questo esame il liberalismo approvi molto o la maggior parte delle richieste e dei provvedimenti del liberismo, ai quali tanti benefici deve la moderna civiltà». Torna poi a ribadire che di volta in volta andrà valutato quanta parte devono avere gli individui e quanto lo stato e che sempre un ordinamento avrà qualcosa di liberistico e qualcosa di socialistico e solo vada valutata l'opportunità della migliore miscela, arrivando anche a sostenere – come è noto – la possibilità di un «socialismo liberale», ma precisando fra parentesi: «come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella dell'Hobhouse». Ancora una volta, quindi, il socialismo assorbito nel liberalismo (il *new liberalism*, nel caso specifico) come del resto avveniva contemporaneamente con il suo recupero del riformismo nelle pagine della *Storia d'Italia*.

Con lo stesso Einaudi, non di rado, Croce aveva tenuto spesso a minimizzare le divergenze di carattere politico. Il 27/10/1928 Croce gli scriveva: «in tutto ciò che par che mi opponga o mi obietti, io son d'accordo con Lei, cioè ho detto ciò che dice Lei. L'apparente discordia nasce […] dal diverso modo di pensiero e cultura che è tra uno studioso di filosofia e uno studioso di economia»[9]. Secondo Riccardo Faucci[10] se «la discordia terminologica poteva essere 'apparente', era difficile minimizzare le divergenze interpretative». Secondo Faucci «vien fatto […] di pensare (in assenza di altri elementi) che Croce non ritenesse opportuno sviluppare una polemica che dividesse il fronte liberale in due, in un momento di sempre maggiore presa, anche culturale, del fascismo». Tuttavia a mio avviso vanno enucleati un paio di elementi in

[9] Cfr. L. EINAUDI, B. CROCE, *Carteggio: 1902-1953*, a cura di L. Firpo, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1988, p. 47.
[10] Cfr. R. FAUCCI, *La filosofia politica di Croce e di Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 297.

più per valutare la tendenza di Croce ad esaltare i punti in comune, e non le differenze. In primo luogo l'analogia con l'atteggiamento assunto dal filosofo, a cavallo del secolo, nella sua altrettanto celebre diatriba con Pareto. Pareto, infatti, parlava da scienziato empirico e Croce da filosofo: per l'uno l'economia era scienza di quantità, per il secondo ricerca qualitativa sull'essenza dell'utile. Ma mentre Pareto si accorgeva di ciò e rinunciava a convincere l'altro, quest'ultimo era proteso a persuadere l'interlocutore sul fatto che l'economia dovesse volgersi alla filosofia. Il problema stava nella più generale tensione egemonica di Croce, convinto nella possibilità di enucleare un paradigma di conoscenza storico-filosofica che sanasse le fratture. In secondo luogo la minimizzazione a cui fa riferimento Faucci veniva dalla consapevolezza di una comune posizione politica e politico-economica.

Per quanto riguarda la prima questione, la polemica fra Croce ed Einaudi – come quella precedente con Pareto, come già si è detto – era venata di forti componenti filosofiche. Croce difendeva la natura «spirituale» dell'atto economico, che non poteva essere identificato con uno specifico e storicamente determinato paradigma[11], potendo invece anche essere modificato all'occorrenza. Inoltre – cosa molto importante – il filosofo voleva evitare non solo un provvidenzialismo alla Bastiat[12], ma anche un social-darwismo di tipo spenceriano-positivistico[13] (che pure non era estraneo al suo discorso, non di rado corredato di metafore biologistiche), dato che il liberismo economico, come pur auspicabile posizione politico-pratica nelle condizioni storiche determinate del tempo, non avrebbe dovuto mai fondarsi su un'idea individualistica tanto estrema da lacerare le fondamenta morali della società nel suo insieme. Liberismo sì, ma a vantaggio dello Spirito tutto. Difesa della competizione sì, ma non unilateralizzazione utilitaristica della dimensione economica rispetto alle altre forme dello spirito. La mercatizzazione del mondo lasciava peraltro

[11] Su ciò cfr. anche D. SETTEMBRINI, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 398-99.
[12] B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, in ID., *Etica e politica*, op. cit., p. 317; ID., *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, in «Quaderni della critica», a. I, 1945, n. 1, p. 9; ID., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, Bari, Laterza, 1963, p. 441.
[13] Ivi, p. 442.

intravedere al filosofo l'orizzonte standardizzato della cultura di massa in cui tramontava il ruolo direttivo delle *élites* intellettuali tradizionali[14].

Per quanto riguarda il secondo punto, e cioè le oggettive convergenze pratico-politiche di Croce e Einaudi, va sottolineato che il fatto che il filosofo vedesse gli azionisti come degli avversari va compreso dissipando l'equivoco[15] che spesso ha condizionato la sua immagine "politica". Quella, cioè, di un liberale non liberista e, quindi, a differenza di Einaudi, aperto all'occorrenza alla necessità di interventi statali in economia e ardite riforme sociali (ancora una volta alimentata da sue stesse dichiarazioni in tal senso). L'idea crociana di economia è del tutto identificata con la dimensione della soggettività individuale, al modo della scuola marginalista: ciò che lo portava di fatto a legittimare il regime di appropriazione del capitalismo[16]. Le leggi sociali si riducono, per Croce, a quelle individuali, trasfigurando filosoficamente il soggetto proprietario dell'apogeo borghese[17]. Egli pone al centro della vita pratico-economica la *competizione* fra soggetti[18] (che ovviamente assorbe in sé la dimensione del *conflitto* collettivo) che trova poi una sua sublimazione universalizzante nella volizione universale, sostanzialmente in linea con il grande pensiero borghese europeo che sta fra Adamo Smith e Wolfgang Goethe. La stessa torsione anti-

---

[14] Ivi, pp. 400-405.

[15] Anche P. Bonetti ha fatto di recente notare come «il distacco che Croce opera del liberalismo come categoria morale dal liberismo economico non può essere interpretato come separazione e tantomeno come antitesi. Si tratta di salvare l'autonomia del valore morale da ogni determinismo di natura economica, come accade nel marxismo, non di negare le molte e feconde convergenze fra l'etica liberale e la prassi economica del liberismo" (*Etica*, in *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2016, pp. 255-56). Sulla stessa linea Corrado Ocone (ivi, p. 398) che scrive: «Il fatto che Croce abbia messo in dubbio […] che il liberismo sia legato da nesso necessario al liberalismo non significa affatto che fosse statalista» o «interventista in economia». E G. DESIDERIO (*Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2015, p. 222): «il bersaglio polemico di Croce, dunque, non fu mai il liberalismo economico in sé, ma la sua trasformazione in regola assoluta o visione del mondo e della vita». Cfr. anche B. LEONI, *Benedetto Croce, pensatore politico* [1954], in ID., *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, a cura di A. Masala, Introduzione di L. M. Bassani, Macerata, Liberilibri, 2009. Per Leoni nonostante Croce sbagliasse a slegare "liberismo" da "liberalismo" (ivi, pp. 300-301), era anche vero che a suo avviso il «liberalismo crociano si presenta talvolta come un'ideologia politica abbastanza simile a quella degli economisti classici inglesi, almeno nei limiti in cui Croce rivendica l'importanza relativa e sufficientemente costante del liberismo, ossia del liberalismo economico» (ivi, p. 290). Cfr. anche ID. *Conversazione su Einaudi e Croce* [1967], ivi, pp. 345-46.

[16] Cfr. D. CORRADINI, *Croce e la ragion giuridica borghese*, Bari, De Donato, 1974, pp. 30-31.

[17] M. MARTELLI, *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, Napoli, La città del sole, 2001, pp. 189-90.

[18] Cfr. D. CORRADINI, *Croce e la ragion giuridica borghese*, op. cit., pp. 32-33, 51-54, 100-101, 131.

hegeliana, oltre ad avere una funzione autenticamente liberale contro la statolatria fascista, era rivolta anche a difendere la libera concorrenza[19].

Croce (che, come accennato, non dissentiva a sua volta dalla politica economica del primo fascismo) era contro l'assolutizzazione del liberismo e la sua «trasformazione in regola assoluta o visione del mondo»: ma non criticava il liberismo in sé[20]. È vero che nella polemica con Einaudi voleva evitare un'identificazione fra liberalismo e posizioni proprietarie, per sottrarlo alle critiche marxiste[21] e che Fabio Ferdinando Rizi ha inoltre rilevato come la disputa con Einaudi avesse anche il senso di ricordare a quei liberali che applaudivano le riforme liberiste del fascismo che la libertà non poteva identificarsi con quella del mercato[22]; ma di fatto poi, concretamente, Croce finiva per sposare le posizioni della «proprietà», ritenendole quelle più utili al progresso della società nel suo assieme, fino alla sua opposizione alla riforma agraria di Fausto Gullo del 1944[23].

Al di là delle questioni di tipo filosofico e di polemica antifascista, nel corso della sua lunga vita Croce mantenne, infatti, una posizione coerentemente liberista, nel momento in cui doveva prendere una posizione concreta e, appunto, storicamente determinata, o comunque fermamente fautrice dell'iniziativa privata e della «libera gara» rispetto all'interventismo economico dello Stato[24]. Quando il 6 luglio del 1920 fece il suo intervento per esporre il suo programma da Ministro della pubblica istruzione, definendosi «liberale», specificava ciò parlando di valorizzazione della «gara» e della «concorrenza» nella «vita politica come nell'economica»[25] contro il «monopolio»: paradigma conflittualista – peraltro anche denso di implicazioni meridionalistiche – attraverso cui poté per qualche anno giustificare l'«agonismo» del

[19] Ivi, pp. 105-107. Cfr. anche M. MARTELLI, *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, op. cit., pp. 196-97.
[20] G. DESIDERIO, *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, op. cit., p. 222.
[21] Cfr. M. MONTANARI, *Croce e Einaudi*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Roma, Treccani, 2016, p. 706.
[22] F. F. RIZI, *Benedetto Croce and Italian fascism*, Toronto, University of Toronto press, 2003, p. 139.
[23] Su ciò cfr. le fonti riportate da S. SETTA, *Croce, il liberalismo e l'Italia postfascista*, Roma, Bonacci, 1979, pp. 256-57.
[24] Ivi, pp. 705-706.
[25] B. CROCE, *Discorsi parlamentari*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 73-74.

movimento di Mussolini. Pensava ovviamente alla valorizzazione della concorrenza della scuola privata che avrebbe dispiegato benefici effetti anche su quella di Stato, come ribadiva in un'inchiesta promossa dall'«Idea nazionale» (8 aprile 1920)[26]. Al momento dell'avvento del fascismo, come notò anche Giorgio Levi della Vida, è il Croce «liberista in economia» che prevalse[27]. Anche quando si tratta di criticare il corporativismo attualistico di Spirito e Volpicelli, Croce – siamo nel 1931 – mostra di essere spiacevolmente toccato dalle loro critiche agli economisti «liberisti e liberali», da Smith, Ricardo, Ferrara, Marshall e Pantaleoni ai viventi, che «vedono l'individuo e non vedono o disconoscono lo Stato»[28]. È vero che la postilla del filosofo è diretta a demolire una concezione in cui l'individuo e la sua libertà finiscono per essere assorbiti nello Stato, ma è vero anche che l'orizzonte dell'economia possibile per lui sembra essere quello, appunto, del liberismo, senza particolari mediazioni su cui ritenesse opportuno soffermarsi. E di questo si nutriva anche il suo antifascismo. In uno scritto del 1950 parlava del «comunismo rivoluzionario» originario in Mussolini. Il fascismo sarebbe stato del resto, per lui, un'imitazione del comunismo al quale il dittatore sarebbe volentieri tornato «se avesse potuto e se ne avesse avuto il tempo»[29]. E qualche anno prima, ricordava che il Duce dopo aver sostenuto di essersi svegliato dal «dommatico sogno socialistico», dopo un po' riprese a parlare di «statizzazione della proprietà», ordinando una «campagna contro la borghesia»[30]. In una lettera a Walter Lippmann del novembre del 1944, Croce avvertiva che gli alleati non dovevano, per paura del comunismo, risolversi a favorire un assetto «fascistico o semifascistico» nell'Italia liberata, perché il fascismo non era una difesa contro il comunismo stesso, ma una «preparazione o un sostituto che ne raccoglie il peggio». E di ciò era a suo avviso dimostrazione il programma della Repubblica di Salò: «sarà una 'repubblica sociale' con l'abolizione del capitalismo»[31].

---

[26] B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. II, Bari, Laterza, 1960, p. 262.
[27] G. LEVI DELLA VIDA, *Fantasmi ritrovati*, Vicenza, Neri Pozza, 1966, p. 197.
[28] B. CROCE, *L'economia filosofizzata e attualizzata*, in «La Critica», a. XXIX, 1931, p. 78.
[29] Cfr. B. CROCE, *Terze pagine sparse*, vol. II, Bari, Laterza, 1955, p. 125.
[30] Si tratta di un articolo uscito su «Il giornale» di Napoli del 29 ottobre 1944: B. CROCE, *Chi è fascista?*, in ID., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, op. cit., p. 49.
[31] B. CROCE, *Scritti e discorsi politici*, vol. I, Bari, Laterza, 1963, p. 21.

Per altri versi è vero che negli anni della Resistenza il liberalismo di Croce tocca le punte massime di apertura a "sinistra". «Molto è da fare o da rifare nella produzione e distribuzione di ricchezza e nell'ordinamento del lavoro e tutto in modi che non saranno quelli di prima»[32]. È a questa fase che va fatto risalire il titolo del biglietto dattilografato a cura dello stesso Croce, spedito clandestinamente ad alcuni promotori del partito liberale e pubblicato sul «Mondo» solo nel 1966[33]. Qui Croce scriveva che i problemi di giustizia sociale andavano risolti con la statizzazione di alcune industrie, la partecipazione al profitto con debiti limiti e garanzie, il fisco progressivo e le assicurazioni sociali. Il partito liberale – continuava quindi –

riconosce che il benessere sociale e l'elevamento del proletariato non può dipendere solo dall'aumento della produzione e dallo sviluppo della libera concorrenza. Dipende invece anche e in gran parte da una questione di distribuzione del reddito complessivo, al fine di ottenere il massimo di soddisfazione dei bisogni in tutti gli strati e le classi della popolazione per cui un reddito collettivo minore è socialmente più utile di uno maggiore se sia ripartito in modo da accrescere il benessere di ciascuno.

E tuttavia questo testo non era destinato alla pubblicazione e mai, in seguito, Croce mantenne tali posizioni così prossime al socialismo in altri scritti o discorsi. In questo stesso biglietto, del resto, scriveva anche che per perseguire i fini della giustizia sociale era necessario lottare contro ogni forma di privilegio, monopolio e parassitismo economico. Per questo motivo non solo il comunismo, ma anche la statizzazione della grande industria erano ricette contrarie allo scopo. Risuonando del Mazzini dei *Pensieri sulla democrazia*, aggiungeva che andava infatti evitato il formarsi di «oligarchie o egemonie economiche» rappresentate da politici o funzionari statali, in «regime di economia pianificata o regolata», ciò che è più esiziale agli interessi della società «dell'impresa e dell'iniziativa privata»[34]. Insomma la massima possibile apertura di Croce verso il socialismo non equivaleva a una

[32] Ivi, p. 124.
[33] Cfr., su ciò, S. SETTA, *Croce, il liberalismo e l'Italia postfascista*, op. cit., pp. 23-24 e pp. 233-34n.
[34] Ivi, p. 234n.

collocazione politica progressista perché ciò avrebbe voluto dire organicamente allearsi con le forze socialiste o azioniste troppo prossime alle formule statalistiche di tipo comunista.

E così lo troviamo a sintonizzarsi con le posizioni di Röpke e di Hayek, a livello "empirico" sebbene non sul piano delle premesse filosofiche. Su Röpke il suo giudizio non può classificarsi come semplicemente divergente[35]. Nei suoi accenni all'economista svizzero, infatti, in un opuscolo di divulgazione, prima di ribadire che talvolta le pianificazioni «serbano il loro diritto» per la «necessità inevitabile di salvare la libertà e la socialità» (attenzione quindi: non per salvaguardare i diritti sociali o ridurre le diseguaglianze), premetteva però che la dimostrazione fornita da Röpke del fallimento dell'economia pianificata era «fortemente probante»[36]. Nel settembre del 1947 Croce scrive che circa la preferenza da dare al liberismo o allo statalismo, «quel che solo si può dire è che questa considerazione non è più scientifica ma di politica pratica». «E che quando accade – continuava – che una società o un'età si sia impoverita e minacci gravi rovine per l'eccesso delle statizzazioni e delle 'pianificazioni', – e in tale condizione è la società nostra e l'età presente, – il liberismo sopravviene benefico correttore e risanatore»[37].

I rapporti con Hayek son stati ricostruiti da Maurizio Griffo[38], che ha insistito sul carteggio fra i due studiosi intorno a *The road of serfdom* (1944), incentrato sulla critica non solo del comunismo ma anche delle ricette laburiste e socialdemocratiche. Croce scriveva all'autore di aver letto con «pieno consenso» il libro, essendo anche lui in «quell'ordine di idee». Soffermandosi sui suoi rapporti con Röpke, osservava, riprendendo la linea del suo dialogo prima con Pareto e poi con Einaudi: «Differivo da lui solo per il modo di porre il problema, diverso da me filosofo da quello da lui economista, ed economista pratico. Cioè io pongo fondamentale la libertà, la

[35] Cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce e il liberalismo (considerazioni e appunti*), in «La cultura», a. XLIII, 1, 2004, p. 33.
[36] Ivi, p. 442.
[37] Ivi, p. 441.
[38] M. GRIFFO, *Croce e Hayek*, in *Croce e il marxismo un secolo dopo*, a cura di M. Griffo, Napoli, Editoriale scientifica, 2004, pp. 243-61.

coscienza morale, che sola decide; e considero liberismo e statalismo come modi di soluzioni economiche che valgono in rapporto alle condizioni di fatto e alle esigenze morali». E tuttavia concedeva: «in generale, la soluzione buona è quella della iniziativa individuale e della libertà di mercato», sebbene essa – ribadiva – non possa essere assoluta. Anche Michele Martelli ha fatto opportunamente notare che nonostante che in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee* (1978) Hayek si discosti dalla distinzione crociana fra liberismo e liberalismo, in realtà c'è una somiglianza nelle loro rispettive critiche alle formule politiche interventiste in economia, sulla base delle quali Croce condusse le sue polemiche nei confronti del liberal-socialismo. In realtà, in ultima analisi (in ultima analisi "politico-pratica", diciamo), il filosofo italiano non ritiene il socialismo coniugabile con il liberalismo se non nella misura in cui quello è assorbito in questo[39].

In un intervento del marzo del 1947, Croce ribadiva la sua distinzione di liberismo e liberalismo e la necessità di non assolutizzare alcun paradigma, ma, anche, che la «realtà economica concreta», fra i due estremi liberistico e statalistico, si muoveva più verso il primo perché più conforme alla «natura umana» (concetto che non avrebbe mai potuto introdurre in sede filosofica) e più «proficuo»[40]. In un articolo sul «Tempo», sempre del 1947, sosteneva ancora che l'«economia di mercato» veniva in parte «maggiore o minore soppressa e sostituita» (proprio per salvare la libertà) «in casi di necessità». Dunque in stati di «eccezione». Pertanto tale economia libera rimaneva la forma economica «se si vuole, la più importante e la più augurabile di tutte». E concludeva: «quella che io stesso propugno»[41].

Certo, era anche la critica al totalitarismo ad attrarre Croce nel testo hayekiano del '44, mentre, all'opposto, la critica radicale al capitalismo elaborata da Rosselli[42]

---

[39] Cfr. M. MARTELLI, *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, op. cit., pp. 46-53 e 202-10. Alla stessa conclusione ero giunto io stesso in *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, tomo II, op. cit., pp. 407-19.
[40] B. CROCE, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, op. cit., pp. 387-88.
[41] Ivi, p. 360.
[42] Per un'interpretazione "rivoluzionaria" degli esiti del pensiero politico rosselliano cfr. F. VANDER, *Che cos'è socialismo liberale? Rosselli, Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2002.

sembrava al filosofo mettere a rischio la cifra della civiltà europea, evocando il fantasma di una deriva «bolscevica». Per gli stessi motivi rimase refrattario anche alla proposta liberalsocialista di Calogero[43], sebbene forse più moderata perché più attenta all'unità sociale e alle regole del gioco liberal-democratico, rispetto a quella giellista. Nella polemica con Calogero, per certi versi, Croce gioca un ruolo invertito rispetto a quello un tempo giocato nei confronti di Einaudi. Einaudi denunciava il ruolo deresponsabilizzante dell'interventismo dello Stato, sottolineando la necessità di lasciar libere le energie creative degli individui e dei gruppi e Croce gli ricordava come lo Stato potesse essere uno strumento di cui gli individui e i gruppi si servivano in determinati momenti storici per raggiungere gli stessi fini creativi. Al contrario, sempre Croce temeva nel concetto calogeriano di *giustizia* una petizione di principio astratta che minacciava, appunto, il libero gioco delle forze sociali. Era in questo caso Calogero a ricordare a Croce come quel concetto di *giustizia* potesse concretamente servire da regola per impedire che il libero gioco delle forze sociali potesse ricoagularsi in nuovi privilegi a loro volta de-responsabilizzanti e necrotizzanti. La *libertà trascendentale* che per Croce era condizione *necessaria* che impediva alle *libertà pratiche* di diventare *garantite*, era invece da Calogero, appunto in quanto *necessaria*, posta in contrapposizione con le *libertà empiriche*, che, proprio invece per la loro *possibilità*, incarnavano concretamente la libertà.

A differenza del filone del socialismo liberale[44] Croce continuava perciò a non considerare una questione primaria la concentrazione di ricchezza in mani private prodotta dai sistemi in cui – per riprendere l'immagine della recensione ai *Sistemi socialisti* – la proprietà privata è molto più di un «minimo». Il problema se lo poneva, certo, fin a dichiarare nel 1945[45] che registrava con soddisfazione come l'ottimismo americano si fosse sgonfiato con la nuova consapevolezza che «bisogni dirigere e rivolgere le grandi corporazioni e le concentrazioni di potere a fini popolari». Egli però riteneva che, piuttosto che «deflazione» degli ideali americani (così come

[43] Cfr. sempre il mio *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, tomo II, op. cit., pp. 415-17.
[44] Sul socialismo liberale come teoria "critica" cfr. S. AUDIER, *Il socialismo liberale* [2006], a cura di F. Postorino, Milano, Mimesis, 2018.
[45] B. CROCE, *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, op. cit., pp. 6-10.

recitava il titolo di un libro di Edgar Kemler[46]), fosse più corretto parlare di «purificazione», a dimostrazione che gli ideali originari erano buoni e andavano soltanto liberati da un nesso stringente con il liberismo. E tuttavia nello stesso saggio Croce precisava come non si potesse sostenere che non ci fosse libertà senza benessere o senza una certa quantità di benessere, dato che il fine morale non era il benessere stesso dei singoli e, inoltre, che il proprio dovere e l'umana dignità si potessero realizzare anche senza sicurezza materiale. L'apprezzamento per il fabianesimo inglese derivava anche dal fatto che veniva da lui visto come una sorta di liberalismo che aveva assorbito le istanze di riformismo sociale. Nello stesso saggio del '45[47], del resto, Croce sosteneva che lo Stato «assumendo le parti della coscienza morale» poteva intervenire a porre rimedi nella vita economica se gli effetti della libera concorrenza lo richiedessero, ma che la vita economica non potesse essere «moralizzata»:

non c'è opzione – scriveva – da compiere tra il bisogno del libero mercato in cui si domanda e si offre quel che ciascuno gradisce secondo i gusti suoi, e l'altro bisogno di restringere e reprimere e uniformare queste domande individuali per provvedere a certe necessità del vivere sociale, tra tendenza alla proprietà privata e all'operare individuale e tendenza alla proprietà comune.

Il problema pratico e cioè morale è trovare il modo giusto per promuovere la maggiore creatività e libertà umana. C'è un parallelismo con la politica di potenza (della cui visione riproduce tutte le aporie filosofiche) che poi si compone nella morale universale, come lo stesso Croce in pratica spiega in una lettera in cui rimprovera a Salandra la dizione di «sacro egoismo», paragonando il suo errore a quello di Pantaleoni che definiva l'economia la «scienza dell'egoismo»[48]; con la differenza che nell'ambito economico, rispetto alle relazioni internazionali, esiste una

[46] E. KEMLER, *The deflation of American ideals. An ethical guide for new Dealers*, Washington, American council on public affairs, 1941.
[47] B. CROCE, *Considerazioni sul problema morale del tempo nostro*, op. cit., pp. 8-9.
[48] B. CROCE, *Nuove pagine sparse*, serie I, Bari, Laterza, 1949, p. 330 (lettera del 27 febbraio del 1928) […].

leva non «provvidenzialistica» che è quella della politica interna degli stati: e tuttavia, appunto, il problema politico è poi quello di decidere quando lasciare spazio alla libera gara e quando all'intervento. Ma era la prima opzione quella che Croce riteneva più "fisiologica" dal punto di vista pratico.

Ecco perché oggi siamo nella strana posizione di ricordare Croce come punto di riferimento di tutte le forze politiche costituzionali, dopo la seconda guerra mondiale, senza ch'egli di fatto potesse approvare l'impianto della Costituzione stessa, in cui veniva attribuito allo Stato un ruolo di soggetto attivo nel ridurre le asimmetrie sociali. In ultima analisi, anche in questo caso, Croce finiva per contrapporre ai liberal-socialisti la propria posizione politica empirica. Se la sua filosofia cercava anche di rispondere ai problemi posti dalla nuova società di massa, la sua tendenza politico-economica restava legata al libero scambio di tipo ottocentesco, alla libera gara darwiniana, in cui soltanto un illuminato ceto dirigente poteva introdurre elementi regolatori che non fossero eccessivamente egualitari. Si direbbe quindi - facendo riferimento all'interpretazione foucaultiana delle lezioni al *College de France* del 1978-1979 -, che Croce promuovesse un paradigma estraneo a quello neo-liberista che si sarebbe affermato negli ultimi due decenni del secolo (ma che iniziava a delinearsi come movimento di idee già negli anni Venti), in cui il mercato – con cui veniva ad identificarsi l'economia - mette in forma la politica e la società (in questo senso egli si distingueva cioè da Röpke ed Hayek) e fosse invece parte della storia di un liberalismo in cui il mercato doveva tenersi ben distinto dalla sfera etico-politica ed anzi essere da questa diretto. E tuttavia quest'ultima prospettiva ben difficilmente avrebbe potuto attuarsi se al mercato soltanto si finiva per attribuire la possibilità di mettere in forma l'economia (concordemente con i Röpke ed Hayek).

Salvatore Cingari

Dialogando con Paolo Bonetti su etica e bioetica

Nelle fondamentali questioni che la bioetica pone – dall'eutanasia alla fecondazione artificiale, dall'ingegneria genetica ai problemi di bioetica ecologica, dall'accanimento terapeutico ai recenti dibattiti sullo statuto dell'embrione umano e sulla procreazione assistita – si coglie facilmente, ha sostenuto ripetutamente Bonetti, un problema dal duplice volto: o esse risultano «condizionate» dalle particolari «metafisiche morali» di individui e comunità o motivate dall'ineludibile esigenza di arrivare, «per reciproca persuasione o per via contrattuale, a soluzioni legislative che siano per tutti le meno penalizzanti possibili, le più rispettose del pluralismo morale di una società libera»[1].

Sebbene «il richiamo ad un ragionevole pragmatismo nelle scelte di etica pubblica sia quanto mai auspicabile», Bonetti risulta indubbiamente convinto che «alla filosofia non si sfugge, anche quando si adottano criteri che rifuggono da ogni precostituita ontologia»[2]. Per questa ragione, egli ha sempre dichiarato esplicitamente le opzioni teoriche di fondo che sorreggono le analisi e le discussioni che ha intrattenuto con studiosi di diverso orientamento (pensatori cattolici e laici, teologi, scienziati, storici, sociologi, medici); e ha dichiarato, altresì, la propria preferenza per la riflessione bioetica di matrice laica, non faziosamente laicista. E, tuttavia, quest'etica pubblica della *ragionevolezza* non può essere scambiata, a parere di Bonetti, che ha fatto propria la lezione dello storicismo novecentesco e in particolare di quello crociano, per «cinico relativismo morale, dal momento che è semplicemente la consapevolezza della storicità di ogni verità»[3].

---

[1] P. BONETTI, *Discorrendo di etica e bioetica*, «La Galassia dei diritti», vol. 10, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2005, p. 4. Riflessioni sulla bioetica attraversano diffusamente anche ID., *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, prefazione di E. Marzo, «Libelli vecchi e nuovi», vol. 7, Bari, Edizioni Dedalo, 2008, e in modo particolare il capitolo V, *Etiche laiche*, pp. 151-95.
[2] P. BONETTI, *Discorrendo di etica e bioetica*, op. cit., p. 151.
[3] Dei numerosi contributi agli studi crociani mi limito a segnalare P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Roma-

Intendo riferirmi, sia pure sinteticamente, a tre distinte posizioni teoriche, che illustrano sintomaticamente tanto il variegato panorama bioetico attuale quanto la posizione assunta con chiarezza da Bonetti: si tratta dell'etica della conoscenza, dell'etica conservatrice della paura e dell'etica riduttiva dell'utilitarismo.

Riguardo al primo modello, l'etica della conoscenza, Bonetti si confronta con la posizione del biologo francese Jacques Monod, il quale ha tentato di demolire ogni interpretazione antropomorfica dell'universo e della vita, proponendo la conoscenza come «valore supremo» per un'umanità ormai consapevole della sua radicale contingenza[4]. A parere di Bonetti, «nella prospettiva di Monod, la laicizzazione dell'etica è integrale»[5]. Dopo aver respinto ogni forma di «alleanza mitica» tra l'uomo e la natura, Monod si pone comunque il problema di fondare l'etica nel punto di intersezione tra mondo naturale e mondo umano, giungendo alla conclusione che solo la conoscenza sia la fonte del rapporto autentico tra uomo e natura. Dal canto suo, Bonetti bene illustra il carattere intellettualistico e «sostanzialmente illuministico» dell'etica di Monod, in quanto la liberazione degli uomini dall'orizzonte mitico-religioso del sapere tradizionale, attraverso il privilegiamento della conoscenza, rischia di risultare «prevaricante e semplificante rispetto al complesso mondo della vita». A parere di Bonetti, nella stessa tradizione religiosa e nelle etiche che si ispirano a questa tradizione come l'etica cristiana, sono presenti e operanti valori che resistono a ogni processo di demitizzazione, non appartenendo essi alla sfera della conoscenza, ma a quella della *razionalità pratica*, una sfera «che nessun intellettualismo etico è in grado di invalidare nella concretezza del tessuto storico e civile»[6].

Bari, Laterza, 2005, VIII ed.; ID., *L'etica di Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1991. Ancora a Croce ha dedicato il suo ultimo libro: ID., *Presenza di Croce*, Fano, Aras, 2018.

[4] Si veda in modo particolare J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* [1970], tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia moderna*, Milano, Mondadori, 2017.

[5] P. BONETTI, *Discorrendo di etica e bioetica*, op. cit., p. 8.

[6] Ivi, p. 10.

D'altra parte, per comprendere i limiti di un'etica «conservatrice», Bonetti sceglie come esempio illuminante la posizione del filosofo tedesco Hans Jonas[7]. Per fronteggiare le minacce della macro-tecnica, a parere di Jonas, è necessario ricorrere al *sentimento della paura* e, più esattamente, a un nuovo genere di paura, che riguarda non il presente, ma il futuro; dobbiamo temere, appunto, che le conseguenze delle nostre azioni possano avere un'influenza negativa sulle generazioni future. Dall'euristica della paura deriva, così, la regola che nel dubbio occorre dare ascolto alla prognosi peggiore, piuttosto che alla migliore, essendo la posta in gioco troppo alta. La conclusione di un simile discorso non può essere che «inevitabilmente paralizzante», proprio perché l'euristica della paura finirebbe col recuperare «una memoria sacrale del limite», con la conseguente teorizzazione del futuro come ripetizione – magari peggiorata – del presente.

D'altra parte, ancora, il modello di un'etica neo-utilitarista è chiaramente espresso dal filosofo australiano Peter Singer, alieno da ogni preoccupazione di tipo sacrale o metafisico-ontologico[8]. Singer è convinto che sia giunto il momento per una «rivoluzione copernicana» anche nel campo dell'etica e che, pertanto, occorra abbandonare ogni ipotesi antropocentrica in morale, proprio come Copernico abbandonò l'ipotesi geocentrica nel campo della fisica. Tuttavia, a Singer Bonetti giustamente contesta che la pretesa di togliere l'uomo dal centro dell'universo morale, nel tentativo di considerare anche gli animali non umani come soggetti morali, può condurre a «un vero e proprio azzeramento di ogni prospettiva etica», dal momento che la personalità morale non solo non può essere ipostatizzata *tout court* come realtà metafisico-ontologica, ma neppure come un mero dato biologico, risultando, semmai, una complessa costruzione storico-culturale, in cui svolgono un ruolo senza dubbio significativo sentimenti, abitudini, costumi, valutazioni e via discorrendo. Ciò che non convince, in definitiva, sono appunto le premesse

[7] Il rimando nello specifico va a H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [1979], tr. it. a cura di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2002.

[8] Si veda almeno di P. SINGER, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics* [1994], tr. it. di S. Rini, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Milano, Il Saggiatore, 1996.

filosofiche da cui l'australiano parte per sviluppare le proprie argomentazioni. La particolare razionalità dell'utilitarismo singeriano, argomenta Bonetti,

> ci libera certamente dai miti e dai tabù della "sacralità", ma non ci aiuta a meglio definire una morale che sia, pur nella più grande apertura verso ogni forma di vita, davvero rispettosa dell'unicità storico-culturale dell'uomo, della sua libertà e creatività, irriducibili ad una pura, per quanto scientificamente raffinata, ricognizione biologica[9].

Vorrei, infine, richiamare la critica di fondo che Bonetti, liberale convinto, studioso di matrice storicista, muove alla bioetica tanto di parte laica quanto di parte cattolica. Egli parte dalla considerazione che, oggi, non si è ancora spenta la polemica tra bioeticisti cattolici e bioeticisti laici. Ma non si tratta semplicemente della contrapposizione tra due differenti stili argomentativi, l'uno ancorato alla rivelazione e alla tradizione religiosa, l'altro fondato su criteri eminentemente razionali, in quanto anche la bioetica cattolica afferma di voler procedere, nelle argomentazioni e nelle conclusioni che da queste discendono, secondo principi razionali che siano liberi da ogni condizionamento fideistico. Tuttavia, egli osserva, le conclusioni della bioetica cattolica finiscono inevitabilmente con il «convergere con un ordine morale che ha in Dio e nella rivelazione cristiana il suo criterio ultimo di validità». Paradossalmente – ma il paradosso è solo apparente –, le posizioni della bioetica di orientamento cattolico, in cui l'antropologia si configura sostanzialmente come una teologia, sembrano convergere con l'«umanesimo metafisico» laico di Hans Jonas: in entrambi i casi è viva l'esigenza di porre un limite antropologico ed etico alla ricerca, un limite non legato ai mutamenti della scienza e della tecnologia, ma proveniente dall'alto, «come una barriera invalicabile eretta a difesa dell'eterna *essenza* umana»[10].

[9] P. BONETTI, *Discorrendo di etica e bioetica*, op. cit., p. 25.
[10] Ivi, p. 124.

Nondimeno Bonetti riconosce il grande valore, nella discussione etica e bioetica contemporanea, della cultura cristiana, apprezzando soprattutto il significato attribuito da tale cultura alla dimensione del dolore:

> Quale che sia il nostro giudizio sul cristianesimo, dobbiamo riconoscere che esso ci ha insegnato a rispettare il dolore, anche quello di coloro che vengono a trovarsi in una condizione di estrema dipendenza dagli altri, che hanno perduto tutti quei segni della dignità e del potere mondano, che sono gli idoli del nostro mondo salutista ed efficientista. Non si dice questo per moralismo, ma per l'elementare consapevolezza che senza la pietà creaturale dell'etica cristiana, non c'è efficientismo, non c'è tecnocrazia medica che possa garantire una convivenza civile, rispettosa della vera dignità umana[11].

Sul fronte opposto si pone l'orientamento della cosiddetta bioetica laica, cioè di coloro che ritengono che l'immagine dell'uomo, tanto fisica quanto spirituale, non sia vincolata ad alcun archetipo; che la sua stessa identità biologica e socio-culturale sia in continua evoluzione; che solo attraverso la scelta e il rischio si possa esercitare effettivamente la libertà umana; e che quest'etica della libertà progetti l'uomo a partire da finalità e valori che siano da discutere incessantemente e pubblicamente.

Tuttavia, la critica di fondo che Bonetti muove nei confronti tanto delle bioetiche di derivazione religiosa quanto di molte bioetiche di impostazione laica riguarda il modo *astorico*, che esse spesso usano, per porre i problemi, dimenticando il preciso contesto storico e culturale da cui sorgono le questioni bioetiche e finendo, così, col privilegiare una quanto mai fantomatica universale *natura umana*, sia essa metafisicamente o naturalisticamente intesa. Neppure le dottrine dichiaratamente scientifiche, e perciò aliene da ogni contestualizzazione sacrale o metafisica, sfuggono talora a questa visione d'insieme *astorica*: è questo, ad esempio, il caso dell'evoluzionismo inteso come legge complessiva di sviluppo della realtà, incapace di comprendere «l'unicità degli eventi storici, la cui percezione è sempre legata al rapporto fra passato e presente, alla problematizzazione del passato, partendo dai

[11] Ivi, p. 89.

bisogni del presente e proiettando poi il giudizio storico nella dimensione creativa del futuro»[12].

Nella riflessione di Bonetti c'è, forse, un eccesso di fiducia nella capacità dell'esistente-uomo di costruirsi secondo valori che egli stesso pone, sebbene ogni costruzione umana sia esposta al rischio e sia imprevedibile nei suoi esiti; nondimeno, è condivisibile il suo tentativo di individuare un'*etica della bioetica*, come pure un'*etica della filosofia* e un'*etica della scienza*, vale a dire le condizioni etiche che, ponendosi nel punto di intersezione tra ricerca scientifica, riflessione filosofica e scelte morali, possano definire meglio i rapporti tra queste distinte attività umane, pur senza cercare indebite unificazioni e confusioni.

Pio Colonnello

[12] Ivi, p. 129.

Il liberalismo gobettiano negli scritti di Paolo Bonetti

Ho conosciuto Paolo Bonetti solo qualche anno fa, proprio in queste aule di Università[1], ma ovviamente ne frequentavo gli scritti da quando si è accesa la mia passione di studio per Benedetto Croce e la sua opera.

In questa occasione accennerò a un aspetto diverso del Bonetti studioso, che non riguarda solo Croce, ma si tratta comunque di un argomento che mi sta molto a cuore, specie come appassionata e docente di storia dell'editoria: ovvero, la "funzione Gobetti", se così posso definirla. Il ruolo, cioè, che ebbe il giovane torinese nel collegare idealmente e servire da tramite fra il mondo fiorentino della «Voce» di Papini e Prezzolini, con tutto il suo retaggio culturale di idealismo militante, e quello, a lui successivo, dell'ambiente intellettuale sorto intorno alla Casa Einaudi nel 1933.

Ho già avuto modo di confrontarmi col pensiero di Bonetti al riguardo in occasione della recente presentazione del suo ultimo volume su Croce, assieme a quello di Alfonso Musci[2], il 29 novembre 2018. In proposito mi preme innanzitutto ricordare nuovamente che allora Paolo Bonetti, già provato nel fisico, purtroppo non poté partecipare di persona; e, poi, esprimere, in questa sede, il forte rammarico di non aver avuto la presenza di spirito, in quel pomeriggio, di registrare l'articolato, illuminante e lucidissimo contributo di Bonetti, intervenuto per telefono a salutare i relatori e il pubblico.

Il suo recente volume *Presenza di Croce* raccoglie una serie di saggi scritti in precedenza in un arco temporale di quindici anni, dal 2002 al 2016, e accuratamente selezionati in modo tale che fossero collegati da un ideale "filo rosso"; ognuno illumina un aspetto diverso del pensatore e dell'uomo, permettendo, alla fine, di

[1] Si ripropone, con alcuni tagli, il testo dell'intervento alla Giornata di Studi in onore di Paolo Bonetti tenutasi all'Università di Roma Tre il 31 gennaio 2019.
[2] A. MUSCI, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Macerata, Quodlibet, 2018, p. 16.

delinearne un profilo che, infatti, emerge limpidamente dalle pagine[3]. E a tale proposito mi fa piacere rilevare e ricordare, in generale, una particolare "attitudine al profilo" in Bonetti e nella sua prosa.

Mi si permetta di rammentare, *in primis*, che il libro inaugura una collana diretta, per Aras Edizioni, dallo stesso Bonetti e intitolata «Le noci», con la precisazione sottostante *Idee e società*, e di notare che questo volume è perfettamente in linea con gli intenti della collezione, essendo un libro di idee ma non solo, in quanto compaiono tra le righe dei riferimenti alla situazione politica ed economica attuale e, dunque, il pensiero di Croce non vi viene solo illustrato, discusso e comparato con quello di altri pensatori precedenti, coevi e successivi, ma viene anche valorizzato come ispirazione per l'oggi. E questa attenzione al contemporaneo, in fruttuoso dialogo col passato, fra l'altro, mi appare una costante di tutti gli scritti bonettiani.

L'agile *Premessa* di Bonetti esplicita l'impostazione che collega i saggi: la volontà di presentare Croce come «l'ultimo rappresentante»[4] della «grande tradizione dell'umanesimo italiano ed europeo»[5]. Con sicurezza l'autore vi delinea i principali snodi del pensiero crociano, con una "facilità" e una leggerezza che gli derivano dall'esperienza e dalla conoscenza approfondita di tutta l'opera del filosofo: si avverte in queste pagine che il cosiddetto "sistema" crociano, in verità così poco sistematico, non ha segreti per un lettore attento come Bonetti, che lo sa illustrare con puntualità a chi legge. Mirabile è, a mio avviso, la visione d'insieme che egli riesce ad avere dell'opera di Croce e sorprendente la sua capacità di comunicarla: e davvero in questo caso – crocianamente – la chiarezza del pensiero si riverbera nella limpidezza della sua prosa, dal ritmo piano e regolare.

Un paio di saggi, in particolare, ci interessano ai fini dell'indagine che mi sono proposta: l'intenso contributo dedicato a *Croce e l'etica laica dell'opera*, in cui Bonetti illustra chiaramente il «carattere profondamente religioso, anche se non

[3] P. BONETTI, *Presenza di Croce*, Fano, Aras Edizioni, 2018.
[4] Ivi, p. 5.
[5] *Ibidem*.

confessionale, della sua teoria del liberalismo»[6], precisando, al contempo, che la sua polemica contro il vitalismo irrazionalistico non cancella, comunque, la «natura "corporea" e "mondana" dello spiritualismo crociano, che dissolve ogni metafisica dell'io e lega l'individuo al tutto in una serie di rapporti che congiungono i valori spirituali (bellezza, verità, coraggio morale) alle "vie ascose dei nervi e del sangue"»[7]. E, in secondo luogo, un contributo dedicato – appunto - a uno dei "giovani" che entrarono in contatto e in rapporto con Croce: il saggio su Piero Gobetti, caso più unico che raro nel libro, è, infatti, quasi più incentrato sulla figura del torinese che sulla sua relazione con Croce. In realtà, però, la sua inclusione nel volume è assai pertinente, perché vi si analizza dettagliatamente il pensiero politico di Gobetti e soprattutto la natura del suo liberalismo, che viene contrapposto a quello crociano con il risultato di chiarire ancora più efficacemente le caratteristiche peculiari del secondo.

Il carattere del crocianesimo di Gobetti viene definito opportunamente come "morale" e, attraverso la storia degli avvicinamenti e degli allontanamenti di Gobetti dal pensiero crociano, Bonetti fa emergere ancora una volta Croce, mediante l'escamotage di un punto di vista "terzo": assai originale, dunque, la costruzione di questo intervento, che si rivela anche atto a introdurre la tematica dei due successivi, dedicati al rapporto con Gentile, nel sottolineare l'importante funzione simbolica di Croce dopo il 1925, quando firmò il *Manifesto degli antifascisti* e divenne «lo spartiacque tra dittatura e libertà, tra barbarie e civiltà, tra l'antistoria e la storia, tra la violenza e la ragione»[8].

I due saggi su Gentile che seguono chiariscono definitivamente che il liberalismo di Croce «non è una rigida armatura ideologica buona per tutte le epoche e per tutte le società»[9] e che, pertanto, Croce non può che provare una netta ripulsa per la «concezione gentiliana di un'eticità che si incarna essenzialmente nelle

[6] Ivi, p. 116.
[7] Ivi, p. 117.
[8] Ivi, p. 139.
[9] Ivi, p. 144.

istituzioni dello Stato»[10]. Bonetti ribadisce, infatti, con Croce il «primato della coscienza morale individuale sui sistemi politico-istituzionali che di volta in volta si manifestano sul piano della storia»[11].

Questi concetti, però, sono sviluppi di precedenti studi: in primo luogo, della *Breve storia del liberalismo di sinistra da Gobetti a Bobbio*, uscita per liberilibri (Macerata) nel 2014, che raccoglie saggi precedentemente pubblicati su «Critica liberale», per l'occasione aggiornati e ampliati.

Nel «grande filone della tradizione liberale riformatrice»[12] Bonetti inserisce il socialismo liberale di Rosselli, il liberalsocialismo di Calogero e Capitini, alcune correnti del Partito d'Azione, la democrazia repubblicana di La Malfa, la costellazione del gruppo del «Mondo», il primo Partito radicale e alcuni aspetti del radicalismo pannelliano fino al Bobbio della sintesi fra costituzionalismo liberale e riformismo socialista. Ciò che accomuna queste diverse forze è, a suo dire, una concezione della libertà come "libertà liberatrice", che «non si chiude mai nella difesa delle istituzioni liberali così come si presentano in un determinato momento storico, ma mira a rinnovarle sotto la spinta di nuovi bisogni sociali e di nuove forme di vita comunitaria»[13]. E i tre maestri di tale liberalismo sono, a suo giudizio, Croce, Einaudi e Salvemini, spesso discordi fra loro ma «partecipi, in vario modo, di una idea della libertà come forza rinnovatrice, come lotta incessante per superare le chiusure conservatrici che impediscono, in ogni campo, il libero esplicarsi delle energie umane»[14]. Per Croce, la libertà è un «metodo»[15]; e Bonetti così riassume efficacemente la convinzione crociana che esista una radice comune fra liberalismo e socialismo: «entrambi sentivano e soffrivano, al contrario del comunismo, il conflitto di liberismo e liberalismo, di esigenze economiche e legge morale. Ma entrambi avevano anche la consapevolezza che questo conflitto era ineliminabile in una società

[10] Ivi, p. 147.
[11] Ivi, p. 148.
[12] P. BONETTI, *Premessa*, in ID., *Breve storia del liberalismo di sinistra da Gobetti a Bobbio*, Postfazione di D. Cofrancesco, Macerata, liberilibri, 2014, p. 11.
[13] Ivi, p. 12.
[14] Ivi, p. 17.
[15] Ivi, p. 18.

aperta»[16]. Einaudi, invece, ha una concezione della vita come lotta e fornisce l'esempio di un «liberalismo autentico fondato sulla lotta ai privilegi di ogni genere e sulla libertà intesa come conflitto aperto di concezioni diverse della società e non come godimento parassitario e garantito di ciò che già si possiede»[17]; infine, Salvemini viene presentato come un «modello di non conformismo e di saggezza laica»[18], critico del sistema dei partiti che – osserva Bonetti in relazione al proprio presente – attraversa una crisi strutturale «per il venir meno della tradizionale funzione di raccordo fra società e istituzioni svolta dai partiti e l'insorgere di populismi di varia natura»[19]. E questa citazione offre lo spunto per notare che molto spesso negli scritti di Bonetti ritroviamo riferimenti all'attualità, perché anche lui (come Croce, ad esempio) credeva nella funzione "politica" della cultura e dell'intellettuale, che non deve mai permanere nell'astrazione delle proprie indagini, ma deve sempre calarle nel reale, mirando a incidere sulla realtà e a trasformarla, ed esercitando la propria funzione di indirizzo.

In una recensione uscita il primo aprile 2015 su «L'Opinione delle libertà», Livio Ghersi aveva giustamente notato come, nel suo volume *Liberalismo di sinistra*, Bonetti vi cogliesse due distinti filoni: quello che sembra avere un maggior fascino intellettuale, ovvero quello di Gobetti, Carlo Rosselli, Guido Calogero e Norberto Bobbio, che tende a oltrepassare il liberalismo per tentare nuove sintesi teoriche (Socialismo liberale, Liberalsocialismo *etc.*); e quello che Bonetti definisce «la linea Amendola-La Malfa con la destra azionista prima e col Partito repubblicano poi-«Il Mondo» [di Pannunzio]», ovvero una «linea di democrazia liberale riformatrice, che si muove sostanzialmente all'interno del capitalismo liberale, per il quale chiede riforme anche profonde ma non tali da incepparne i meccanismi di sviluppo»[20].

[16] Ivi, p. 19.
[17] Ivi, p. 20.
[18] Ivi, p. 24.
[19] Ivi, p. 22.
[20] P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, op. cit., pp. 180-81.

Contestualmente, Ghersi rilevava che in quel volume «il taglio giornalistico accentua la virtù della sintesi»[21]; e che è possibile considerare autori anche molto diversi fra loro come appartenenti a un'unica tradizione politico-culturale soltanto se si adotta la concezione "metapolitica" del liberalismo definita da Croce:

> in essa si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell'età moderna, incentrata nell'idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercé la diversità e l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teoretico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia e favore verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni[22].

Per sostenere la natura profondamente liberale del pensiero di Gobetti, dunque, come rilevato da Ghersi, Bonetti precisa che il liberalismo non si esaurisce nella sua concezione cosiddetta "classica", «quella di Locke e della tradizione giusnaturalista»[23], e, dunque, in certi principi di diritto costituzionale, nel sistema parlamentare rappresentativo, nella tutela delle libertà fondamentali dei singoli individui *etc*. Ghersi chiarisce, infatti, che Gobetti era convinto che il liberalismo fosse, «nella sua essenza, rivoluzionario: in quanto attribuisce valore positivo alla dialettica (delle idee), alla concorrenza (nelle attività economiche), al conflitto regolato (tra i partiti politici e nei rapporti di lavoro)»[24]. La sua posizione sviluppava, dunque, sia la concezione metapolitica del liberalismo di Croce sia quella di Einaudi, «che aveva celebrato la bellezza del contrasto»[25].

---

[21] L. GHERSI, *Liberalismo di sinistra, il libro di Paolo Bonetti*, in «L'Opinione delle Libertà», 1 aprile 2015.
[22] B. CROCE, *La concezione liberale come concezione della vita*, in ID., *Etica e politica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 332.
[23] P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, op. cit., p. 27.
[24] L. GHERSI, *Liberalismo di sinistra, il libro di Paolo Bonetti*, art. cit.
[25] *Ibidem*.

Bonetti parla di un liberalismo "etico-pedagogico" per Gobetti: il suo pensiero politico conserva sempre, infatti, un «carattere umanistico e non rigidamente ideologico: questo spiega la sua ammirazione per Croce *formatore* di coscienze»[26].

La radice del suo particolare liberalismo è una forte tensione religiosa «immanentistica e laica»[27] combinata con un'«inesorabile passione libertaria»[28]. Come ribadisce Bonetti, il torinese aveva anche ben compreso che «fra liberalismo e fascismo non c'era alcuna possibilità di incontro e di mediazione, si trattava di un'antitesi radicale di valori fra cui bisognava scegliere, quale che fosse il prezzo da pagare per questa scelta»[29]; e aveva notoriamente individuato nel fascismo un'"autobiografia della nazione", cogliendovi «taluni tratti ricorrenti del carattere nazionale, tratti tuttora vivi e ben presenti nella lotta politica di questi anni»[30]. Secondo Bonetti, vale per lui ciò che aveva scritto Croce nel 1933, in un momento assai cupo per le sorti della democrazia europea: «non vi date pensiero di dove vada il mondo, ma di dove bisogna che andiate voi per non calpestare cinicamente la vostra coscienza, per non vergognarvi di voi stessi»[31].

Nel concludere, mi preme precisare che la mia presenza qui oggi non ha l'obiettivo di apportare un contributo di novità su temi che tutti coloro che sono intervenuti conoscono bene e meglio di me; mi fa, però, molto piacere prender parte a questo doveroso omaggio allo studioso Bonetti, specie in relazione ai miei primi approcci con la complessità dell'universo crociano, attraverso il quale ho mosso i primi passi, ormai venticinque anni fa, proprio con la guida di alcuni grandi interpreti di Croce, tra i quali Bonetti.

Ci tengo a chiudere con un riferimento a una convinzione che Bonetti attribuisce nel suo volume a Salvemini, ossia che «la chiarezza è l'onestà del pensiero

---

[26] P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, op. cit., p. 28.
[27] Ivi, p. 29.
[28] Ivi, p. 33.
[29] Ivi, p. 32.
[30] *Ibidem*.
[31] Cfr. B. CROCE, *"Il mondo va verso…"*, in ID., *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2002, p. 105.

e che il parlare oscuro e gergale è caratteristico delle menti confuse o, peggio ancora, degli imbroglioni»[32]: ritenendo anche la critica letteraria – che tento di praticare con il massimo possibile di onestà di sguardo – una "scrittura di servizio", non posso che concordare con questo principio. La limpidezza del dettato corrisponde alla chiarezza del pensiero: ne sono certa. E denota in chi la persegue e la ricerca una reale volontà di comunicare con l'Altro, rifuggendo (o almeno tentando di rifuggire) da autoreferenzialità e narcisismo, mali purtroppo non rari negli intellettuali di oggi.

Paolo Bonetti era uno studioso lucido e sottile: aveva il grande dono di riuscire a esprimere la complessità del reale rendendola accessibile, ma senza mai banalizzare. La sua fede nella dea Ragione, il suo illuminismo, la sua libertà di sguardo e la sua onestà intellettuale si rispecchiavano felicemente nella limpidezza della sua prosa cristallina. Che resta, a testimoniare le sue doti di grande affabulatore, però mai propenso ad abbagliare, ma sempre fiducioso nella possibilità – per citare Montale - che tendano «alla chiarità le cose oscure».

Maria Panetta

[32] P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, op. cit., p. 21.

Dove vanno i laici
Note sull'etica di Paolo Bonetti

Liberale. Laica. Immanentistica. Sono gli aggettivi che immediatamente definiscono l'etica di Paolo Bonetti. Eppure questa etica, così come la sua "politica" e la sua "storia", sono al tempo stesso solcate da una vena di religiosità. Religiosità che nulla ha di confessionale, perché esprime il senso e l'intonazione profondamente religiosa di quel principio, di quella visione, di quell'ideale che in tempi di oscurantismo va innalzato al rango di religione: la libertà, come è detto in quello che Bonetti definisce «il più grande libro religioso del ventesimo secolo»[1], e cioè la *Storia d'Europa* di Croce. Una fede laica nella religione della libertà: questa l'etica di Paolo Bonetti.

Abbiamo dato addio a Paolo all'inizio del 2019 e grazie all'iniziativa e all'ospitalità di Paolo D'Angelo, lo abbiamo ricordato in una Giornata di studi alla fine di maggio dello scorso anno presso l'Università di Roma Tre. È stato rievocato il suo profilo di filosofo, di studioso – crociano e non solo –, di raffinato intellettuale liberale, di polemista, di editore, nonché di frequentatore, in tempi non sospetti, di salotti televisivi. Questo mio contributo a quella giornata di studi nasceva da una riflessione che ritornava spesso nelle nostre conversazioni. Ho cominciato a frequentare Paolo negli ultimi anni, dal 2013, quando nacque l'"esperimento" del *Lessico crociano*[2]. Da allora posso dire che si è cementata tra noi, assieme

[1] P. BONETTI, *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, prefazione di E. Marzo, Bari, Edizioni Dedalo, 2008, p. 45.

[2] Cfr. *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro*, a cura di R. Peluso, con la supervisione di R. Viti Cavaliere, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2016: Bonetti ha collaborato a questo progetto con le voci *Autobiografia* ed *Etica* (rispettivamente alle pp. 101-18 e 245-95); le "voci" sono poi state ristampate nel suo ultimo contributo crociano, *Presenza di Croce* (Fano, Aras, 2018), che dà le coordinate della biografia di Croce che Bonetti aveva in mente di scrivere. Egli ha discusso inoltre del *Lessico crociano* nell'articolo *Il filo rosso della filosofia italiana*, in «Nuova antologia», 4, 2016, pp. 244-55: numerosi, negli anni, i suoi contributi alla storica rivista fiorentina, legata tra l'altro alla figura di Giovanni Spadolini, del quale Bonetti era stato collaboratore.

all'amicizia, un'intesa intellettuale che spero possa ancora continuare a dare i suoi frutti. È vero, Paolo era, in quanto spirito mondano, un grande, abile e spesso interminabile conversatore, sia "a cena", sia "a pranzo", sia al caffè, per strada, in aereo, al telefono… per lettera. Elemento non trascurabile, perché un'altra delle indimenticabili qualità di Paolo era la chiara, civile eleganza della sua scrittura. A voce e per iscritto spesso mi diceva (si parlava di interpretazioni crociane di Goethe): Croce non ha mai abilitato alcun tipo di paradiso, né celeste né terrestre. Ed aveva perfettamente ragione. Ma non è di Croce che voglio parlare e cercherò di farlo il meno possibile. E passo subito da Paolo a Bonetti. Dall'uomo che ho conosciuto all'opera che rimane.

L'immagine, nostalgica, romantica, decadente e perciò spesso patologica – così lui mi ha fatto vedere più a fondo – dei "paradisi perduti" o degli "dèi fuggiti", che mai più ritorneranno, mi ha aiutato a capire meglio anche l'ispirazione di un ottimo, felice titolo di Bonetti. Si tratta di un libro pubblicato nel 2008 dall'editore Dedalo di Bari nella collana «Libelli vecchi e nuovi» diretta da Enzo Marzo. Il libro raccoglieva alcuni articoli di Bonetti usciti su «Critica liberale» tra il 1996 e il 2007 ma non datati perché, dice l'autore, le cose in Italia sono sempre regolate dalla massima del *Gattopardo*: tutto deve sembrar cambiare perché nulla cambi. Questo "tutto" che in superficie muta e che nella sostanza è un "nulla" immutabile e immutato riguarda, secondo Bonetti, il sistema di relazioni tra la società, lo Stato italiano, laico e liberale, e la Chiesa cattolica. Il sottotitolo del libro, *Critica del neoclericalismo*, è forse ingeneroso nei confronti della complessità delle analisi di Bonetti. Il titolo, invece, è un autentico capolavoro: *Il purgatorio dei laici*.

Il libro, dice l'autore, è un *journal* che di *intime* ha poco: è un diario pubblico, un compendio di etica bonettiana, un insieme di brevi, circostanziate meditazioni su princìpi etici generali e riflessioni di etica applicata alle contingenze della storia. Articolato in sei capitoli, ciascuno introdotto da un'essenziale nota tematica, scorrendone i titoli (*Liberali veri e falsi*, *La religione con gli occhi del laico*, *La scuola dei laici*, *L'eros dei laici*, *Etiche laiche* e chiudono i *Dialoghi* col laico

Norberto Bobbio e il cattolico Pietro Belardinelli), ci accorgiamo ben presto di trovarci di fronte ai "frammenti di etica" o agli "esercizi spirituali" di un «laicato inquieto»[3] che pongono al centro, anch'essa richiesta dalla storia, una ridefinizione del concetto di laicità.

Da qui il mio titolo "dove vanno i laici", che ha una doppia declinazione. In primo luogo, non è una domanda perché non c'è punto interrogativo. Come Montaigne, anche il "moralista" Bonetti non ama "cercare l'essere" ma preferisce "descrivere passaggi" (ed è già questo, per lui, un esercizio di laicità): descrive, perciò, cioè indica una direzione e una destinazione certa. I laici vanno dove sono già da sempre, in quel regno intermedio che viene definito purgatorio con metafora presa in prestito, strappata e forse pure rubata al cattolicesimo per indicare la condizione intermedia di chi non conosce paradisi ma nemmeno inferni, di chi sa che il male non può mai essere "radicale" (come ci insegnava la pur kantiana Hannah Arendt), così come il bene non può essere mai assoluto. In stato purgatoriale, di espiazione e rinnovamento, se non proprio di redenzione, si trova la terrena condizione umana esposta alle turbolenze del caso e ai richiami delle sirene della trascendenza, che hanno ammaliato quelli che, negli anni in cui Bonetti scriveva queste prose, erano chiamati "atei devoti" – lo ricorda ad esempio Antonio Carioti nella recensione al libro sul «Corriere della sera» del 27 giugno 2008. Quelli che ancora si aggirano tra noi, e non come spettri ma in carne ed ossa e in ottima salute, nel libro sono definiti con una formula ancor più felice: *catholic chic*.

> *Catholic chic* [è] colui che ama presentarsi come liberale e laico, ma in realtà ha una terribile paura dei problemi e degli inconvenienti della libertà»; «[considera] la Chiesa una donna a ore, da assumere o licenziare per i servizi e disservizi che, di volta in volta, può rendere. Quant'era più rispettoso l'atteggiamento degli anticlericali *d'antan*, che vedevano nella Chiesa la nemica dei lumi e del progresso, ma in questo modo l'onoravano come una grande forza storica. Se scompare *Lucifero*, che può restare di Dio?[4]

[3] P. BONETTI, *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, op. cit., p. 102.
[4] Ivi, pp. 36 e 29.

Passando dalla declinazione esistenziale a quella etico-politica, occorre invece aggiungere al titolo il punto interrogativo: "dove vanno i laici?". Ovverosia, come scongiurare un nuovo "tradimento dei laici" nel momento in cui le religioni tornano a reclamare con insistenza un ruolo pubblico e una funzione politica, intervengono nei dibattiti parlamentari, nelle discussioni sui temi di bioetica, rivendicano il riconoscimento ufficiale delle "radici" dell'Europa nei progetti di costituzione?

Cosa accadeva quando Bonetti componeva questi saggi di laicità? Il nostro "moralista" montaigniano fronteggiava due pontificati forti: quello di Giovanni Paolo II, ormai in declino, e, dal 2005, quello di Benedetto XVI, già prefetto della Congregazione per la dottrina delle fede: l'interlocutore ideale del "polemista" Bonetti. Il decennio da lui sintetizzato è attraversato dallo choc dell'11 settembre e dai successivi attentati europei di Madrid e Londra (2004 e 2005): sono anni che cadono sotto la formula dello "scontro tra civiltà", anni in cui nasce il problema politico del cosiddetto "islamismo". Benedetto XVI tiene nel 2006 a Regensburg una famosa *lectio magistralis*, ricordata nel libro di Bonetti, nella quale una frase di Manuele II Paleologo provoca un'accesa polemica con il mondo musulmano.

Contestualmente il continente europeo e soprattutto gli stati membri dell'Unione erano protagonisti di un infervorato dibattito sulle "radici" spirituali o culturali dell'Europa, all'interno del quale compaiono precisazioni linguistiche e pseudo-concettuali destinate a diventare il perno attorno al quale ruota il *Purgatorio dei laici* di Bonetti: centrale è sicuramente la distinzione, introdotta in Italia dalla rivista gesuitica «Civiltà cattolica», tra laicità e secolarizzazione da un lato, quasi sempre "buone", perché applicabili anche al religioso, agli uomini e alle donne di fede, e laicismo e secolarismo dall'altro, considerati degenerazioni delle prime, eccessi di zelo laico che possono pure condurre a forme di illiberalità e corrispondenti a un rinnovato anticlericalismo. Qualche esempio concreto. A proposito di "radici", nel 2003 è presentata una bozza di costituzione europea nella quale non è indicato – questa l'accusa che si leva dal mondo cattolico – il riferimento della "matrice" cristiana dei valori fondamentali dell'Unione, quali, indicati nell'art. 2, la dignità

umana, la democrazia, la libertà, lo Stato di diritto, il rispetto dei diritti umani. Contro le radici giudaico-cristiane il mondo laico rispolvera la matrice moderno-illuministica dell'Europa. A proposito di esagerazioni laicistiche, poco più tardi in Francia passa una legge – poi bocciata idealmente dall'ONU e già al tempo considerata "illiberale" e "laicista" – che proibisce l'"ostentazione" di simboli religiosi nei luoghi pubblici e che viene interpretata come una precisa presa di posizione nei confronti dei "veli" islamici. Il libro di Bonetti si inserisce in questa temperie politica e culturale e contiene una serie di precisazioni importanti e ancora attualissime. Vediamone alcune.

Come e cosa risponde Bonetti a Benedetto XVI? Innanzitutto una chiosa ai discorsi tedeschi, Monaco e Ratisbona, a proposito del dialogo interreligioso, il secondo, e del rapporto tra *Ratzinger e la modernità* il primo, rapporto esemplificato dal giudizio espresso dal papa emerito sul «secolarismo occidentale» o "relativismo"[5]. Bonetti trova storicamente inattuale il richiamo dell'allora vescovo di Roma ad un «razionalismo metafisico» che fa appello a una ragione unica e comune alle religioni, nonché fonte di un possibile e costruttivo dialogo, che mette radici «*in mente Dei*»[6]. Questo appello condanna contestualmente, come espressione di relativismo culturale, quella che è la storica, ormai divenuta pluralità del mondo e delle confessioni: rinnega cioè, con gli appelli a un astratto e metafisico razionalismo, «la stessa ragione» che «si dirama e si complica nella molteplicità delle *ragioni*»[7]. Questa molteplicità, questo pluralismo Bonetti accetta di buon grado di chiamarlo "relativismo", che è per lui espressione di un'«etica della *ragionevolezza*»[8] e di liberalismo come «incessante autocritica che la ragione liberale fa di se stessa»[9].

No, non sono i relativisti e gli scettici che condurranno l'umanità alla rovina, ma i fideisti fanatici e maniacali, alla maniera di uno Stalin, di un Hitler o di un Osama bin Laden. Bisognerebbe non dimenticare

[5] Ivi, pp. 90 e sgg.
[6] Ivi, p. 91.
[7] Ivi, p. 92.
[8] Ivi, p. 178.
[9] Ivi, p. 166.

che il valore *forte* dell'Occidente, quello che bisogna proteggere con passione da ogni assalto fondamentalista, sta proprio nel suo cosiddetto relativismo, nella scettica tolleranza di chi sa che le strade della verità e del bene sono molteplici e che a ciascuno di noi deve essere riconosciuto il diritto di modificare, in ogni momento, la propria direzione di marcia. Se anche questa è una *fede*, poiché non c'è scienza o metafisica che possa dimostrarne l'incontrovertibile fondatezza, si tratta almeno di una fede che non si irrigidisce nella presunzione paranoica del delirio[10].

Una breve chiosa sull'essenza del liberalismo bonettiano, appena richiamato, come anima di questa etica laica. Critico del «liberismo alle vongole»[11] o «videopopulismo»[12] della stagione berlusconiana e al tempo stesso dei «tanti *parvenus* del liberalismo»[13] (i post-comunisti), di una certa devianza populistica dei radicali, nonché dei puristi e dei dogmatici che estromettono dalla genealogia liberale molti dei suoi maestri, Bonetti, appena dopo la scrittura del libro che sto analizzando, vuole non a caso tornare sulle "matrici" del proprio liberalismo che è vivificato da anime diverse e tra loro spesso divergenti: Croce certamente e non solo, perché accanto a lui ci sono le esperienze politiche – non proprio conciliabili col crocianesimo – di Gaetano Salvemini ed Ernesto Rossi, il "liberismo" di Luigi Einaudi, la "rivoluzione liberale" di Piero Gobetti (che Bonetti sottrae dalle grinfie degli ideologi o degli esperti di comunicazione berlusconiani), il socialismo liberale di Carlo Rosselli, la democrazia liberale di Giovanni Amendola e, ancora, il liberalsocialismo di Guido Calogero e Aldo Capitini, l'anima liberaldemocratica dell'azionismo, soprattutto quella di Ugo La Malfa, ed infine l'esperienza, per lui decisiva nella storia della politica e della cultura italiana, del «Mondo» di Mario Pannunzio. I ritratti di questi ideali riferimenti costituiscono i capitoli del libro *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, che possiamo considerare una sorta di autobiografia politica di Bonetti, completamento dei suoi "esercizi di laicità"[14]. Anche questo un libro importante e da rivalutare, proprio in tempo di

[10] Ivi, p. 179
[11] Ivi, p. 124.
[12] Ivi, p. 21.
[13] Ivi, p. 15.
[14] Cfr. P. BONETTI, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, Macerata, liberilibri, 2014.

diaspora liberale e di quello che Bonetti chiama «liberalismo invertebrato, buono tuttalpiù per le tavole rotonde, non per le tragedie della storia»[15].

Tornando al confronto con il cattolicesimo, altre tre questioni mi sembrano rilevanti. La prima riguarda la nuova spinta all'ecumenismo che è venuta dai papati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI e che, secondo Bonetti, nasce dalla consapevolezza della rottura radicale del legame identitario tra cristianesimo e Occidente, che i sostenitori delle "radici cristiane" dell'Europa vogliono invece sostenere.

> Qui stanno le radici autentiche della nostra civiltà, e non in una vaga identità cristiana in cui può entrare tutto e il contrario di tutto, fra cui anche molte violazioni del principio di libertà. È l'ordinamento giuridico dello Stato liberal-costituzionale, con le sue distinzioni e i suoi contrappesi, che ci garantisce il godimento delle libertà, ed è la moderna "religione della libertà", quella che si è svincolata dalla tutela delle chiese, a costituirne il fondamento morale. Grazie a Dio, la libertà non ha bisogno delle chiese, ma sono piuttosto le chiese ad aver bisogno delle libere istituzioni[16].

Le altre due questioni, collegate, entrano nel terreno minato della bioetica, su cui non mi attardo. Mi limito soltanto a due considerazioni, una legata all'altra. La prima riguarda la controversa riabilitazione cattolica del tema della natura e, di conseguenza, la sottesa trasformazione della metafisica in naturalismo: si dice Dio ma si intende natura, chiosa Bonetti. In che senso? «La retorica della vita, biologicamente intesa e biologicamente sacralizzata, nasconde e annulla ogni dimensione morale dell'esistenza»[17]: «l'etica ha ben poco a che fare con la "natura"» perché «la natura conosce soltanto "inclinazioni", che possono essere le più diverse, e che possono, di volta in volta, contrastare o accordarsi con la legge morale»[18].

---

[15] P. BONETTI, *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, op. cit., p. 26.
[16] Ivi, pp. 162-63.
[17] Ivi, p. 81.
[18] Ivi, p. 141.

Dove si dice "natura", si deve intendere la natura che ogni uomo incessantemente crea di sé, nel rapporto conflittuale e cooperativo con gli altri uomini. Nessun determinismo genetico o ambientale ci rinserra, ma neppure ci costringe e ci redime una qualche Grazia salvifica. Finché potremmo "peccare", saremo liberi[19].

Le contraddizioni implicite in questa visione, che nulla concede alla storicità dei valori umani, conducono nel vicolo cieco in cui ancora ci troviamo, relativamente al riconoscimento giuridico delle unioni omosessuali che, nell'introduzione al relativo capitolo, Bonetti definisce «la cartina di tornasole di ogni vero laicismo e liberalismo». È venuto il tempo – ma non c'è più margine sufficiente per sentirsi al sicuro – «del pubblico riconoscimento di un modo d'essere che nulla toglie alla libertà dell'altro».

Oggi è il momento di riconoscere, senza contorcimenti e infingimenti, i *diritti all'affettività* che, nell'equilibrio complessivo della persona, non è meno importante della razionalità e non può comunque essere da questa separata. La grande rivoluzione femminile del Novecento (la più importante del secolo passato) ha aperto una strada sulla quale occorre procedere ancora. Laicamente[20].

Questi sono alcuni dei banchi di prova dell'etica laica (o delle etiche laiche): le pietre di inciampo che l'evoluzione storica della società pone costantemente dinanzi ai piedi del laico e del liberale.

Vediamo infine *Chi è laico?*: Bonetti pone questa domanda sulla porta di ingresso nel suo "purgatorio".

Coloro che vogliono mettere in cattiva luce la laicità – tant'è che hanno escogitato una sofisticata distinzione fra laicismo (cattivo) e laicità (buona) – cercano di far credere che laicismo significhi necessariamente spirito antireligioso e violento anticlericalismo. In realtà, i grandi maestri di laicità (o di laicismo) sono stati spesso spiriti religiosi, taluni addirittura di comprovata fede cattolica. A nessuno è precluso l'ambito della laicità, ma per accedervi non bisogna barare. È certamente vero che il sentimento religioso è stato, in molti casi, il maggior sostegno della lotta per la libertà, poiché esso è incompatibile con ogni forma di autoritarismo

[19] Ivi, pp. 197-98.
[20] Ivi, p. 129 (c.m.).

spirituale e, quindi, politico. Ma il sentimento religioso non può essere confuso con l'ossequio passivo alle ingiunzioni di una qualche autorità ecclesiastica o con il cinismo di chi, pur di conquistare Parigi, è pronto ad ascoltare una messa nella quale non crede[21].

Ecco dunque chiarito, attraverso l'implicito richiamo al famoso discorso contro l'approvazione del Concordato di uno dei suoi "maestri di laicità", il significato di "laico", che può essere pur chiamato "laicista", perché stucchevole risulta la distinzione, che non vale nemmeno per i liberali, tra "buoni" e "cattivi", "veri" o "falsi". Laico ciascuno lo è a suo modo, anche il credente, perché l'etica, così insegna un altro «grande maestro di laicità»[22] bonettiano, e cioè Kant, mette radici solo ed esclusivamente nella «coscienza individuale»[23] e nella sua «autonomia morale»[24].

Il vero problema del nostro tempo non è la preservazione di un'immutabile, metafisica essenza o natura umana da proteggere dall'ingerenza della tecnica o dall'inevitabile riconfigurarsi della storia, dei costumi, dei valori; non è la difesa dell'Europa o dell'Occidente, come se queste creazioni spirituali non fossero a loro volta prodotti storici. La laicità, la razionalità, l'umanità, la civiltà non si difendono mutandole in feticci mummificati e cristallizzati ma si auto-tutelano nel loro stesso esercizio. Dinanzi al ritorno di forme di primitivismo magico e pseudo-religioso, ci mancheranno le lucide analisi di Paolo Bonetti, l'indicazione di una seria rotta che ci permetta di conciliare la pluralità delle ragioni, e soprattutto la morale e la politica:

conciliare Cristo con Machiavelli, le ragioni della pietà con quelle del potere e della sicurezza. E, contrariamente a quanto pensa qualche anima candida o fintamente tale, non è possibile sbarazzarsi di Machiavelli con qualche paternostro, laico o religioso che sia, perché la realtà della violenza, che nasce dall'insicurezza, è tale, in noi e negli altri, da non consentire troppe illusioni. *Salvare i nostri corpi senza perdere le nostre anime, questa è la nostra tragedia quotidiana*[25].

[21] Ivi, p. 11.
[22] Ivi, p. 168.
[23] Ivi, p. 151.
[24] Ivi, p. 175.
[25] Ivi, p. 167 (c.m.).

Verso questa tragedia vanno quotidianamente i laici. Questo il loro purgatorio.

Rosalia Peluso

Le critiche paretiane al «socialismo borghese» nell'era antiliberale del Finanzcapitalismo Riflessioni a partire da V. Pareto, Introduction *a Karl Marx,* Le Capital

Intervenendo in un dibattito su Croce e il marxismo che si svolse a Napoli nell'ottobre del 2001, Paolo Bonetti volle ribadire con grande chiarezza una tesi che argomentò a partire da una rilettura della *Prefazione* alla terza edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica* scritta da Croce nel 1917[1]. Difendendo il liberalismo crociano dalle accuse nate dalle polemiche contro le note affermazioni che si leggono in tale *Prefazione* riguardo alle «alcinesche seduzioni della Dea Giustizia e della Dea umanità»[2], osservò che la «forza, intesa come concretezza di ogni vera ed efficace azione storico-politica, è stata, a mio parere, la lezione maggiore che Croce ha ricavato da Marx»[3]. Molte sono, dunque, le lezioni che Croce ha ricavato da Marx e, in particolare, su quelle che riguardano l'economia capitalistica ho cercato, da poco più di un decennio, di richiamare l'attenzione degli studiosi[4]. Ma quella che Bonetti riteneva essenziale era la lezione della *forza* «intesa

[1] Cfr. *Tavola rotonda con Mario Agrimi, Paolo Bonetti, Piero Craveri, Biagio De Giovanni; moderatore, Giuseppe Galasso, Croce e il marxismo un secolo dopo.* Atti del Convegno di studi di Napoli 18-19 ottobre 2001, a cura di M. Griffo, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004; l'intervento di Bonetti è alle pp. 412-16.

[2] *Materialismo storico ed economia marxistica,* a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, 2 vol., Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 14.

[3] *Tavola rotonda*, op. cit. p. 415. Con queste parole Bonetti tentò, in tale occasione, di dare una soluzione all'«impresa» («non facile, ma forse non impossibile», per usare le parole di Girolamo Cotroneo) che consiste nello stabilire, con esattezza, «cosa del marxismo Croce ha veramente interiorizzato e fatto proprio»; cfr. G. COTRONEO, *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"*, in *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, a cura di C. Tuozzolo, Canterano (RM), Aracne, 2016, p. 151.

[4] Sia consentito rinviare in particolare a C. TUOZZOLO, *'Marx possibile'. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Milano, Franco Angeli, 2008; ID., *Il materialismo storico oggi. Ripartire dal giovane Benedetto Croce?*, in *'Materialismo Storico' 2016: Questioni e metodo del materialismo storico*, Macerata, Edizioni Simple, 2016, pp. 42-74 (cfr. la URL: http://ojs.uniurb.it/index.php/materialismostorico/article/view/601/553) e al saggio *Fine del lavoro e saggio del profitto in Marx, in Croce e nel finanzcapitalismo*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, a cura di C. Tuozzolo, Cantarano (RM), Aracne, 2020, pp. 145 e sgg.

come concretezza»: solo quest'ultima, infatti, costituisce, a suo avviso, l'essenza ultima del vero *liberalismo* che, come ci ha insegnato Benedetto Croce, non può che essere «radicato in una concezione realistica dei processi storici»[5].

Di un liberalismo astratto che genericamente proclama l'idea di *libertà*, ma non si preoccupa di guardare concretamente la storia per comprendere qual è la reale sorte della libertà e delle sue diverse forme sociali, politiche, economiche ecc., di un tale liberalismo non vi è bisogno[6]. Un vero liberale studia e indaga i processi storici e innesta la propria azione su di essi: è questa la lezione di Marx (di Machiavelli e Vico: dei «benemeriti della scienza politica»[7]) che i liberali non devono dimenticare. Il liberalismo potrà promuovere effettivamente la libertà solo se saprà essere *realistico*. Il suo radicarsi «in una concezione realistica dei processi storici» è la sua *forza*. E «senza questa forza, le istituzioni della libertà soccombono inesorabilmente alle insidie dei loro nemici, nascoste magari sotto le speciose apparenze del formalismo giuridico»[8].

Nel parlare della «concezione realistica dei processi storici»[9] Bonetti, d'altronde, non fa che richiamare quella «*concezione realistica della storia*» (opposta «a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia») delineata, sulla scia di Engels e di

---

[5] *Tavola rotonda*, op. cit., p. 413.

[6] Concordando con quanto affermato da G. DESIDERIO (in *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, Macerata, Liberilibri, 2014) riguardo alla sostanziale diffidenza di Croce nei confronti delle «astratte proclamazioni dei diritti», Bonetti, nel saggio *Croce, Gentile e il liberalismo* (in ID., *Presenza di Croce*, Fano (PU), Aras, 2018, p. 144), rivendica (richiamando esplicitamente la lezione di Federico Chabod sulla «discrezione») le «necessarie distinzioni» (p. 152) fra i diversi *liberalismi* che è opportuno delineare, se si vuol comprendere il senso complessivo del *liberalismo di Croce* (che pure, come molto opportunamente qui notato, ha un'evoluzione e, persino, *cesure* nel corso degli anni, sulle quali un attento storico del pensiero non deve tacere; cfr., ad es., la p. 148). Tale liberalismo, per Bonetti, si distingue, ad esempio, da «quello di Locke e di Montesquieu» perché (I) non accoglie l'idea che il liberalismo debba definirsi «in termini giuridico-istituzionali» (p. 151) e (II) manifesta una «costante ripulsa» nei confronti «della dottrina del diritto naturale considerata astratta, antistorica e incompatibile con il realismo» (p. 156). Proprio la «ripulsa» del giusnaturalismo (ovvero della «contemplazione passiva di un preteso ordine naturale»; p. 160) rende, d'altronde, questo tipo di liberalismo «aperto all'avvenire» e «non la semplice apologia dell'odierna società capitalistica occidentale, così come accade nei teorici dell'attuale dogmatico neoliberalismo» (p. 160). Una recente riflessione che, tenendo presente il liberalismo di Croce (ed in particolare il citato concetto di «forza»), delinea una rivalutazione del "conflitto" criticando l'apologia neoliberista del capitalismo contemporaneo, si legge in E. PAOLOZZI, L. VICINANZA, *Diseguali. Il lato oscuro del lavoro*, Napoli, Guida, 2018; cfr. in particolare il cap. *Eutanasia del conflitto? Forza e violenza*, pp. 62 e sgg.

[7] B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, ed. cit., p. 15.

[8] *Tavola rotonda*, op. cit., p. 415.

[9] Ivi, p. 413.

Labriola, dal giovane Croce "teorico marxista" nel maggio 1896[10], affermando, di fatto, che di essa non fa e non può fare a meno né il Croce maturo né il vero liberalismo. Dunque, il realismo, inteso come capacità di indagine libera, "spregiudicata", della realtà sociale, economica e culturale, è il pregio fondamentale del pensiero liberale sottolineato da Bonetti. Un pregio che egli scorge in Croce, ma anche, ad esempio, nel Pareto che ha indagato, fra l'altro, in un bel volume del 1994[11]. Un Pareto di cui Bonetti apprezza l'«aspro realismo politico», ricordando che egli (in particolare nei «primi anni del nuovo secolo»), «nonostante i profondi legami emotivi con la cultura e i valori della sua classe […] non è un ideologo della borghesia», ma «squarcia duramente e imparzialmente tutti i veli ideologici per cogliere le leggi permanenti della lotta politica»[12]. D'altronde, Bonetti valuta positivamente proprio il Pareto che *di fatto* concorda con il realismo delineato da Croce, il «Pareto scienziato» che «condanna e po' schernisce il Pareto apostolo liberista» (dei primi anni Novanta)[13] e che «contro la metafisica sociale di Platone e Vico sceglie significativamente il realismo storico-politico di Polibio e di Machiavelli»[14]. Si tratta di un autore capace di comprendere a fondo, ad esempio nel *Trattato di sociologia generale*, gli anni dell'affermarsi della Sinistra storica a partire da ciò che «gli si rivela come la struttura intrinseca dell'ordinamento plutocratico-demagogico» nato dalla «nuova oggettiva alleanza fra plutocrazia e movimento operaio organizzato»[15].

Il liberalismo, dunque, per Bonetti può portare avanti le proprie istanze, affermare i diritti della libertà, solo se sa armarsi di quel *realismo antimetafisico* delineato da Croce nel corso del suo confronto con Marx. Che il compito principale

---

[10] *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit., pp. 34 e 372.
[11] P. BONETTI, *Il pensiero politico di Pareto*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
[12] Ivi, p. 32.
[13] Ivi, p. 51.
[14] Ivi, p. 63. D'altronde, riguardo al realismo il rapporto positivo di Pareto con Marx è, secondo Bonetti, sostanzialmente affine a quello Croce-Marx. Infatti, nel bel saggio *Labriola e Pareto* (in *Antonio Labriola filosofo e politico*, a cura di L. Punzo, Milano, Guerini, 1996, pp. 403 e sgg.), Bonetti afferma esplicitamente che «la lezione di Marx e di Labriola era stata […] per Pareto, almeno in parte, una lezione di realismo storico»: cfr. p. 414.
[15] P. BONETTI, *Il pensiero politico di Pareto*, op. cit., p. 71.

di ogni vero liberale sia l'analisi attenta della realtà storica Bonetti, d'altronde, lo ha ribadito in uno dei suoi ultimi interventi sul Blog della Fondazione Luigi Einaudi. Criticando un precedente intervento di Corrado Ocone, egli ha, infatti, affermato che è «insufficiente parlare di liberalismo e democrazia nel mondo contemporaneo […] se non si fa anche un'analisi delle trasformazioni economiche e sociali delle nostre società»[16]. L'invito rivolto ai lettori di quell'intervento del 5 marzo 2018 intitolato *Liberalismo e democrazia nella società post-industriale* è chiaro: chi intende difendere i valori della libertà e della democrazia, senza cedere in nessun modo al «determinismo economico», deve essere in grado di riflettere sulla «svolta economica» che caratterizza la «società post-industriale»[17].

Riproponendo il metodo del *realismo* crociano (rivolto all'indagine concreta dei processi storici) che Bonetti individua come la «forza» di ogni vero liberalismo[18], le pagine che seguono cercano di svolgere alcune considerazioni sul capitalismo contemporaneo "post-industriale". È, infatti, convinzione di chi scrive che il metodo delineato dal giovane Croce teorico marxista possa essere ancora oggi strumento di una *sociologia concreta*, riconducibile, sostanzialmente, alle scienze storiche e non a quelle scienze *generalizzanti* (che si esprimono in «formule») che il giovane Croce chiamava «scienze proprie»[19].

1. Il «socialismo borghese»

Per sviluppare una riflessione *realistica* sul senso del liberalismo, e sul *valore critico* che il liberalismo e l'*autentico liberismo*[20] conservano nell'attuale contesto

[16] P. BONETTI, *Liberalismo e democrazia nella società post-industriale*, in Einaudi Blog. Il blog della Fondazione Luigi Einaudi Onlus (cfr. la URL: https://www.einaudiblog.it/liberalismo-democrazia-nella-societa-post-industriale).

[17] E, ad esempio, sul fatto che oggi «l'individualismo liberale non è più quello delle vecchie élite, si è trasformato nell'individualismo di milioni di individui»; *ibidem.*

[18] *Tavola rotonda*, op. cit., p. 415.

[19] B. CROCE, *L'arte, la storia e la classificazione*, in *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, 2. Edizione con molte aggiunte, Roma, Loescher, 1896, p. 122; cfr. ID., *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1951, p. 61. Sul metodo della *sociologia concreta* delineata dal giovane Croce, cfr. oltre par. 2, nota 29.

[20] Come modello di *autentico liberismo* assumo qui il liberismo del Pareto dei primi anni Novanta del

sociale, intendo partire dal concetto di «socialismo borghese» delineato da Vilfredo Pareto nel 1893. Partirò, dunque, dall'interessante *Introduction* agli estratti del *Capitale* di Karl Marx pubblicati da Pareto, appunto nel 1893[21].

Il concetto paretiano di «socialismo borghese (*socialisme bourgeois*)» muove dalla seguente costatazione: «I capitalisti nella nostra società hanno una forte tendenza a farsi garantire dallo Stato un interesse superiore a quello che essi otterrebbero in un libero mercato»[22].

Vi è, dunque, per Pareto, una *tendenza a farsi proteggere dallo Stato*, la quale caratterizza i capitalisti nella «nostra società». La tendenza, sembra suggerire il brano, non è evitabile, è connaturata alla "nostra società", ovvero alla nostra società capitalistica, ossia *al capitalista stesso*. Quest'ultimo tende a usare lo stato come un mezzo, come un suo mezzo di protezione, come un mezzo per la protezione dei propri interessi.

Il «socialismo borghese» per Pareto non è altro che la società in cui la «forte tendenza» dei capitalisti a far proteggere dallo stato i propri interessi è soddisfatta. Questa tendenza è, per Pareto, in contrasto con il «libero mercato». Infatti, i

---

Novecento, opportunamente definito da Bonetti (nel volume *Il pensiero politico di Pareto*, cit.) come «apostolo liberista» (ancora non pienamente capace del citato realismo dei primi del Novecento, nato dal «suo amaro disincanto» seguito alla sostanziale sconfitta delle battaglie liberiste degli anni Novanta; p. 51) «liberal-radicale […], pacifista e democratico, per tanti aspetti ancora legato all'eredità repubblicana e mazziniana del padre Raffaele»; p. 12. Pareto, ricorda ancora Bonetti (nel citato saggio *Labriola e Pareto*), in questi anni «rifiuta decisamente le […] teorie economiche» di Marx, ma «apprezza il Marx politico, coraggioso difensore dei diritti della classe operaia» e pronuncia, nel 1891 (nello scritto *Socialismo e libertà*), «un aperto e perfino entusiastico elogio di Marx»; p. 404.

[21] Farò riferimento alla riedizione del testo originale che ho di recente promosso: V. PARETO, *Introduction a Karl Marx*, in Le Capital. *Edizione critica con il testo a fronte e le risposte di Turati, Bissolati, Guindani e Lafargue*, a cura di P. Della Pelle, Prefazione di C. Tuozzolo, Canterano (RM), Aracne, 2018. L'edizione originale, in francese, del testo (l'*Introduction par Vilfredo Pareto* in K. MARX, *Le Capital, Extraits faits par M. Paul Lafargue*, Paris, Guillaumin, 1893, pp. III–LXXX) fu anticipata da una traduzione italiana (intitolata *Studio critico della teoria marxista*) pubblicata a puntate da giugno a settembre del 1893 sull'«Idea Liberale», a cui seguì, l'anno seguente, la nuova pubblicazione in italiano dell'*Introduzione di Vilfredo Pareto*, questa volta nelle pagine IX–LXXXV del volume K. MARX, *Il Capitale, Estratti di Paul Lafargue*, Palermo, Sandron, 1894, traduzione del citato volume francese pubblicato l'anno precedente. Come ha sottolineato Bonetti, «l'introduzione paretiana […] ebbe subito larga diffusione nella cultura italiana e francese, e certamente contribuì […] a condurre studiosi come Sorel e Croce su posizioni che verranno, poi, giudicate "revisionistiche"»; P. Bonetti, *Il pensiero politico di Pareto*, op. cit., p. 19. Sull'influsso dell'*Introduction* sull'originale reinterpretazione crociana della teoria del plusvalore (che Croce chiamò, come noto, *paragone ellittico*), sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, *Un aspetto dell'incidenza dell'*Introduction *di Pareto sul 'paragone ellittico' di Benedetto Croce*, in V. PARETO, *Introduction*, a cura di P. Della Pelle, op. cit., pp. 293 e sgg.).

[22] V. PARETO, *Introduction*, op. cit., pp. 126-27.

capitalisti vogliono garantirsi un «interesse superiore a quello che essi otterrebbero in un libero mercato».

Ma perché Pareto definisce come «socialismo» questo tipo di società? Evidentemente per due motivi. Da un lato, perché ai suoi occhi "socialistica" è ogni società non pienamente *individualistica*, ogni società in cui la libera azione degli individui è in qualche modo limitata. Il socialismo è il contrario dell'«individualismo» che Pareto difende[23]. Dall'altro, definire «socialismo» il "protezionismo borghese" consente a Pareto di porre immediatamente in evidenza le affinità fra quest'ultimo e il socialismo propriamente detto, quello che chiama «socialismo popolare» («*socialisme populaire*»)[24]. Appare così evidente l'identificazione posta da Pareto fra socialismo e protezionismo: ogni forma di protezionismo è anti-individualismo, è socialismo.

La riflessione teorica paretiana svela così immediatamente la propria origine concreta e politica: la critica al protezionismo dei governi della Sinistra di fine Ottocento è la base della riflessione sul «socialismo borghese». Questa riflessione così come si configura nelle righe dell'*Introduzione* sopra citate fa entrare in gioco, in primo luogo, la contrapposizione fra le società basate su protezioni di interessi particolari e la società basata sulla libertà, sulla libertà dell'azione degli individui ed, in primo luogo, sulla libertà economica e sul «libero mercato».

È il libero mercato la prima vittima della forte tendenza dei capitalisti a far valere i propri interessi di più di quelli di altri individui. I capitalisti che agiscono in questo modo *non* sono per Pareto *individualisti, nel senso nobile del termine*. Lo sono in un senso deteriore che Pareto sottintende: sono individui che non perseguono i propri interessi in quanto persone che pongono i propri interessi su un piano di *parità* con gli interessi di tutti gli altri individui che appaiono sulla scena sociale.

[23] Pareto pensa a un «individualismo» concepito «in opposizione al Socialismo»; ciò lo pone in linea con le idee dell'*Associazione economica liberale italiana* fondata nel 1892 e con la posizione politica da essa assunta (sul punto cfr. P. DELLA PELLE, *Introduzione*, in V. PARETO, *Introduction*, op. cit., pp. 65-66, nota 34); egli, d'altronde, rimprovera Pantaleoni lamentando una scarsa «intransigenza» nei programmi dell'*Associazione*; cfr. la lettera del 12.8.1892 che si legge in V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni, 1890-1923*, a cura di G. De Rosa, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1962, vol. I, p. 266.
[24] Cfr. V. PARETO, *Introduction*, op. cit., pp. 209-10 e 218-19.

Perseguendo un *individualismo deteriore*, i capitalisti fanno valere gli interessi della propria parte sociale, contro quelli della parte sociale avversa: l'individualismo deteriore è, evidentemente, per Pareto, *particolarismo*, cioè politica di sostegno di una sola parte di individui, di una sola parte sociale, cioè «socialismo».

Il «socialismo borghese» viola, dunque, un valore che Pareto intende difendere: l'*eguaglianza* fra tutti gli individui che agiscono nel contesto socio-economico. Il «socialismo» per Pareto viola il principio dell'eguaglianza fra gli individui: il socialismo è protezione degli interessi economici di alcuni individui appartenenti a una determinata classe a scapito degli interessi degli individui di un'altra classe di individui. E la protezione di interessi di parte può essere di due tipi. Nel caso in cui ad esser protetti sono gli interessi dei capitalisti, ovvero dei borghesi, si dà vita al «socialismo borghese». Nel caso in cui ad esser protetti sono gli interessi degli individui che "appartengono al popolo" (ovvero che "non possiedono capitali"), si dà vita al «socialismo popolare».

Nel discorso di Pareto entrano, dunque, in scena tre possibili tipi di società: (a) una società basata sul «gioco della libera concorrenza (*jeu de la libre Concurrence*)»[25], (b.1) il «socialismo borghese» e (b.2) il «socialismo popolare». Ma la differenza sostanziale è fra la prima società e le seconde due. Ovvero fra la società (a) dei "liberi individui eguali" e la società (b) in cui individui appartenenti a una determinata classe hanno dei vantaggi particolari grazie al ruolo di protezione svolto dallo Stato. Questa differenza fra "società di liberi" e socialismo è descritta da Pareto come la differenza fra la società basata sul «gioco della libera concorrenza» e la società che invece «incarica gli impiegati governativi di distribuire la ricchezza fra i produttori (*chargeant des employés du gouvernement de distribuer la richesse entre les producteurs*»[26].

Pareto pone, dunque, la distinzione fra la (a) società di "liberi ed eguali" (in cui regna la parità fra le classi e lo stato non interviene a favore dell'una o dell'altra) e il (b) socialismo, prestando attenzione al *modo in cui la ricchezza viene distribuita*. La

[25] V. PARETO, *Introduction*, op. cit., pp. 214-15.
[26] *Ibidem*.

società liberale-liberista *lascia distribuire dal mercato la ricchezza*: detentori di capitali e uomini del popolo ottengono quanto loro spetta in base alle leggi del libero mercato esplicitate dalla scienza economica. Il reddito dei lavoratori (il salario) dipenderà dal prezzo del lavoro che essi possono offrire ai capitalisti affinché si attivi la produzione, un prezzo che dipende dalla quantità del lavoro che complessivamente il popolo (cioè l'insieme di tutti i lavoratori) immette sul mercato. Allo stesso modo, il reddito dei capitalisti (il profitto) dipenderà dal prezzo del capitale che essi possono offrire ai lavoratori affinché si attivi la produzione, un prezzo che dipende dalla quantità di capitale che complessivamente i capitalisti immettono sul mercato.

Questo è certamente il modo in cui il Pareto del 1893 concepisce la distribuzione della ricchezza fra salari e profitti in un regime di libero mercato, perché è questo il rapporto fra salari e profitti secondo le leggi dell'economia pura. In altri termini la riflessione di Pareto su "società della libertà e socialismi" ha come presupposto l'indagine sul «*processo tecnico vantaggioso*» delineata nei *Principii di economia pura* di Maffeo Pantaleoni. Opera nella quale le leggi sulla distribuzione della ricchezza fra lavoratori e capitalisti sono stabilite tenendo conto del fatto che, come scrive Pantaleoni, «il capitale e il lavoro fungono reciprocamente da *beni istrumentali complementari, e il loro grado rispettivo di utilità finale è determinato in conformità delle leggi generali gosseniane*»[27].

Nelle società socialiste (b), invece, per Pareto la legge di mercato che stabilisce *liberamente* quanta ricchezza debba andare ai lavoratori e quanta ai capitalisti è violata dall'intervento dello Stato. Così nel (b.1) «socialismo borghese» il favore dello Stato va a vantaggio dei capitalisti (facendo riferimento alla prospettiva marxistica, che sottolinea il carattere impersonale dei fattori economici, si dovrebbe dire: "a vantaggio del fattore capitale"). Ovvero in questo caso lo Stato pone in essere azioni che fanno sì che (a scapito degli "individui non proprietari") gli "individui proprietari" percepiscano più ricchezza, rispetto alla ricchezza che loro otterrebbero in una società basata sul libero mercato (in cui capitale e lavoro sono remunerati in

[27] M. PANTALEONI, *Principii di economia pura*, Padova, CEDAM, 1970 (ristampa della seconda ed. Firenze, Barbera, 1894), p. 259.

base alle quantità che i loro possessori individuali sono in grado di erogare nell'ambito del «*processo tecnico vantaggioso*», in cui, come detto, capitale e lavoro sono «*beni istrumentali complementari*»). Nel (b.2) «socialismo popolare», invece, il favore dello Stato va, al contrario, a vantaggio dei lavoratori. Ovvero in questo caso lo Stato pone in essere azioni che fanno sì che (a scapito degli "individui proprietari") gli "individui non proprietari" percepiscano più ricchezza, rispetto alla ricchezza che otterrebbero in una società basata sul libero mercato (ovvero basata sul libero confronto economico, sul mercato del lavoro, fra capitalisti e lavoratori).

Pareto, dunque, separa rigorosamente la società (a) basata sul libero mercato, la società di "liberi e uguali individui" che, come detto, rispetta rigidamente l'eguaglianza giuridico-formale fra gli individui senza proporsi di intervenire sulle diseguaglianze reali, dai socialismi (b.1 e b.2). Fra la società (a) basata sul libero mercato e (b) i socialismi egli, poi, opta decisamente a favore della prima. A suo avviso, infatti, la protezione che i socialismi garantiscono solo ad alcuni individui ha come grave conseguenza la *distruzione di ricchezza* che si genera quando si pone un argine alle libertà economiche. Al contrario, per Pareto «l'Economia Politica», «in tutti i tempi, da Adamo Smith fino ai nostri giorni», ha mostrato efficacemente i danni procurati dal protezionismo, ovvero i vantaggi generati nella produzione di ricchezza dalla libertà economica[28].

Ma non è su quest'ultimo punto, non è sui motivi della pretesa superiorità della società basata sul libero scambio che intendo riflettere in questa sede. Ciò che, in questa sede, mi pare utile sottolineare è soltanto l'importante distinzione fra (a) la società liberale e liberista, che Pareto difende, e (b) il "socialismo=protezionismo" che egli contesta.

[28] «*C'est l'honneur et la gloire de l'Économie Politique d'avoir de tout temps, depuis Adam Smith jusqu'à nos jours, dévoilé au monde les maux produits par l'intervention arbitraire des gouvernements distribuant à leurs partisans les richesses produites dans le pays*»; V. PARETO, *Introduction*, op. cit., p. 208.

2. *La nostra società capitalistica*

Penso sia utile portare l'attenzione su questa distinzione in quanto credo che la riflessione del Pareto del 1893, ovvero il punto di vista del "liberismo radicale paretiano", possa contribuire a farci comprendere la vera natura della nostra società capitalistica. Ciò che propongo è l'applicazione del metodo dell'*economia sociologica comparativa*, delineato da Benedetto Croce nei suoi saggi sul marxismo di fine Ottocento[29], all'analisi del mondo contemporaneo. Si tratta, in sostanza, di applicare una metodologia che, non diversamente da come fece Croce delineando la tesi del paragone ellittico, compara la "nostra società capitalistica" con una "società tipica", ovvero con «*un fatto pensato ed assunto come tipo*», una «*premessa tipica*»[30], in sostanza con un *idealtipo.* L'idealtipo che propongo di utilizzare, in questo caso, è l'idealtipo *di fatto* delineato da Pareto nella sua *Introduzione* del 1893: la società che egli definisce (b.1) «socialismo borghese». Tale idealtipo si distingue dagli altri due "tipi ideali" già ricordati. Da un lato, (a) la società liberal-liberista, che ho chiamato (richiamando una sigla politica che, da qualche tempo, è, come noto, in voga in una parte rilevante della sinistra italiana) "società di *liberi e uguali*", per sottolineare che essa è fondata, per Pareto, sulla *perfetta eguaglianza formale* fra gli individui che la compongono. Dall'altro, (b.2) il «socialismo popolare», che avvantaggia il popolo a scapito dei capitalisti. Utilizzare l'idealtipo «socialismo borghese» significa, dunque, far anche riferimento a questi altri due "tipi ideali" di società.

Ora, poste queste premesse, possiamo chiederci: a quale di questi idealtipi somiglia la "nostra società capitalistica"?

---

[29] Mi riferisco, in particolare, ai saggi: *Sulla concezione materialistica della storia* (Napoli, Tipografia della Regia Università, 1896: estratto dal vol. XXVI degli *Atti* dell'Accademia Pontaniana), *Le teorie storiche del prof. Loria*, Napoli, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, 1897 (già in edizione francese in «Le Devenir Social», II, 1897, pp. 881-905) e *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Napoli, Stab. Tipografico della R. Università, 1897 (estratto dal volume XXVII degli *Atti* dell'Accademia Pontaniana) inseriti nel 1900 nella raccolta *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici* (Milano-Palermo, Remo Sandron) e che si possono ora leggere nel volume dell'Edizione Nazionale (che ha lo stesso titolo) a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi cit. Sul metodo della "sociologia economica comparativa" sia consentito rinviare a quanto già osservato in C. TUOZZOLO, *Idealtipo, valore e plusvalore. Le idee di Weber nel 'paragone ellittico' del giovane Croce*, in *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, op. cit., pp. 197-242.

[30] B. CROCE, *Per la interpretazione* cit., p. 6 (cfr. l'edizione citata di *Materialismo storico ed economia marxistica* del 1900, p. 92 e quella del 2001, pp. 72 e 404).

Per rispondere a tale domanda dobbiamo, a mio avviso, avere, in primo luogo, ben chiaro che "la nostra società capitalistica" è molto diversa da altre società capitalistiche, ed in particolare è diversa dalla società capitalistico-industriale. Quest'ultima, in tutto l'Occidente capitalistico, ha cessato di esser prevalente a partire dagli anni Ottanta del Novecento, ed è stata sostituita da una forma di capitalismo in cui non è più prevalente il capitale industriale: oggi è il capitale finanziario a imporre le proprie leggi in ogni contesto economico-sociale, e ad imporre i propri interessi, anche nel mondo dell'industria[31].

La nuova forma di capitalismo in cui viviamo è, d'altronde, il capitalismo globale, affermatosi dopo la vittoria del capitalismo occidentale sulla Russia sovietica e sorretto ideologicamente dal cosiddetto "neoliberismo". Ma fino a che punto l'idealtipo "società liberal-liberista", delineato ed esaltato da Pareto nel 1893, è realizzato nella "nostra società capitalistica"?

2.1

Da un certo punto di vista e, dunque, in parte (ma, sottolineo sin d'ora, *solo in parte*), indubbiamente, la "nostra società capitalistica" realizza il modello paretiano, o, comunque, punta sempre di più a realizzarlo.

Il sistematico smantellamento dei corpi intermedi, e delle protezioni che, fino agli Ottanta del Novecento, sindacati, associazioni, partiti, comunità locali, regionali e statali hanno offerto agli individui appartenenti al "popolo" va in tale direzione. È certo, infatti, che lo smantellamento sistematico e progressivo dello "stato sociale" non è altro che l'abbattimento delle *protezioni* che gli individui appartenenti al popolo hanno conquistato, soprattutto, nei cosiddetti "gloriosi trent'anni" (ovvero dal

[31] Fondamentali per la comprensione di questo fenomeno storico sono gli studi di Luciano Gallino, ed in particolare il volume *Finanzcapitalismo*, Torino, Einaudi, 2011. Su questi temi sia consentito rinviare a C. TUOZZOLO, *Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio. Sraffa, Napoleoni e Marx*, in «Giornale critico di storia delle idee», anno 5 (2013), n. 9, pp. 205–30 (cfr. la URL: http://www.giornalecritico.it/archivio/09/GCSI_09_Tuozzolo.html).

dopoguerra alla fine degli anni Settanta), ma, più in generale, nel corso delle lotte politiche e sociali dell'Ottocento e del Novecento.

Tale smantellamento ha, evidentemente, come risultato qualcosa di molto simile al modello di società liberal-liberista delineato da Pareto. Ci stiamo avviando, sempre di più, verso una società nella quale gli individui si confrontano fra di loro sul mercato come individui che *fanno valere sul mercato del lavoro e dei capitali ciò che hanno*: (α) gli individui che hanno capitali mettono sul mercato se stessi (ovvero le proprie capacità di lavoro) e i capitali di cui dispongono (i quali, da un punto di vista marxiano, non sono altro che "lavoro accumulato" di cui, per dirla con espressione paretiana, i capitalisti si sono "appropriati"[32]), mentre (β) gli individui che non hanno capitali (che non dispongono di "capitale appropriato", di mezzi di produzione) mettono sul mercato solo la propria capacità lavorativa.

Che questo sia lo schema di fondo di funzionamento del sistema è confermato dal fatto che l'*ideologia neoliberista che lo sostiene* insiste, in modo quasi ossessivo, sull'idea che il vero compito dei lavoratori di oggi sia solo quello di "migliorare le proprie capacità lavorative", ovvero di professionalizzarsi, per poter poi vendere l'unica merce che hanno, ovvero la propria forza lavoro, a un prezzo più elevato. I singoli venditori di merci, i singoli venditori delle merci che sono mezzi di produzione, ovvero (β) i singoli lavoratori e (α) i singoli capitalisti, sono oggi sempre di più individui che (1°) portano sul mercato le proprie merci (perché, come noto, «le merci non possono andarsene da sole al mercato»[33]) e che (2°) vedono valutare dal mercato le quantità di "forza lavoro" e le quantità di capitali che hanno da offrire. In questo contesto tali quantità sono valutate dal mercato come «*beni istrumentali complementari*», il cui prezzo è stabilito in base al sopra ricordato criterio enunciato

[32] Il concetto paretiano di «capitale appropriato (*capital approprié*)», centrale nell'*Introduction* del 1893 (V. PARETO, *Introduction*, op. cit., pp. 116-23, 154-57, 170-71, 178-81, 202-205), e ricavato certamente dalle osservazioni che si leggono nel *Capitale* di Marx (cfr., in particolare, *Le Capital, traduction de M. J. Roy, entièrement revisée par l'auteur Auteur*, Paris, M. Lachâtre, 1872, pp. 256 e 266) è ripreso e sviluppato dal giovane Croce teorico marxista (*Per la interpretazione*, op. cit., pp. 2 e 11; cfr. la citata edizione del 2001 di *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 69, 78, 401 e 409).

[33] «*Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen*»; K. MARX -F. ENGELS, *Werke* (MEW), Berlin, Dietz, Bd. 23, 1962, p. 99; cfr. K. MARX, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, I, p. 117.

dall'economia pura, ovvero in base al «*loro grado rispettivo di utilità finale (...) determinato in conformità delle leggi generali gosseniane*»[34].

Alla società idealtipica "liberal-liberista" la *nostra società capitalistica*, dunque, assomiglia, sotto questo aspetto, sempre di più. La "nostra società capitalistica" lascia sempre di più gli individui di ogni classe in balia del (I) mercato del lavoro e del (II) mercato dei capitali. Sulla scena (II) dove si scambiano i capitali fra di loro e (I) dove i capitali si scambiano con il lavoro (ovvero nel campo di quello che solitamente chiamiamo "mercato del lavoro") tutti gli *individui* (i soggetti economici: siano essi persone, uomini-lavoratori o uomini-capitalisti «realmente operanti»[35], oppure entità impersonali-astratte: puri capitali gestiti da manager) si presentano ogni giorno di più "da soli". Si presentano con *meno* protezioni di un tempo, con *meno* protezioni di partiti, associazioni, stati, sindacati ecc. sia (β) gli individui che appartengono al "popolo" (a cui pensa il Pareto che parla di «socialismo popolare») sia gli individui proprietari soltanto di una certa quantità di forza lavoro, sia (α) gli individui "proprietari di quantità di capitale più o meno grandi".

Le "autorità per la concorrenza" vigilano affinché, nel mondo dello scambio fra i mezzi di produzione (nei mercati dei capitali e del lavoro), nessun individuo, nessun soggetto economico, venga protetto. L'imperativo è chiaro: ognuno deve far valere solo ciò che ha, ovvero deve valere per ciò che ha. Deve valere ed essere remunerato in base al capitale che possiede, e/o deve valere ed essere remunerato in base al lavoro di cui è capace. Non è ammessa né (I) la protezione che vorrebbero i sostenitori del «socialismo borghese» (è esclusa la protezione dei capitalisti) né (II) la protezione che vorrebbero i sostenitori del «socialismo popolare» (è esclusa la protezione dei lavoratori). Sotto questo aspetto la "nostra società capitalistica" e la sua ideologia, il neoliberismo, sono gli eredi fedeli del radicalismo liberista paretiano del 1893 che puntava alla realizzazione di una società di individui "liberi ed eguali",

[34] M. PANTALEONI, *Principii*, op. cit., p. 259.

[35] Uso qui il concetto e l'espressione marxiana "capitalista «realmente operante»", o «realmente agente», «*wirklich fungierend*» (K. MARX, F. ENGELS, *Werke* (MEW), Bd. 25, Berlin, Dietz, 1964, p. 452; cfr. K. MARX, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, vol. III, p. 518), per indicare la figura del capitalista-imprenditore, ovvero la figura tenacemente difesa dalla sopra citata *Introduction* di Pareto.

cioè di una società formata da *singoli* tutti egualmente *sudditi del mercato che distribuisce la ricchezza* (il neovalore, il *plus*, generato dalla produzione) sulla base della ricchezza che ogni singolo soggetto economico offre al mercato stesso.

"*Da ognuno secondo quanto ha da offrire al mercato (come proprietario di forza-lavoro e/o di capitale) e ad ognuno, dal mercato, secondo quanto è utile alla produzione ciò che egli è in grado di offrire allo stesso mercato dei mezzi di produzione*". Questa è la legge che va affermandosi ogni giorno di più nella nostra società capitalistica. E tale legge prevede che "chi più ha" (chi ha maggiori quantità di forza lavorativa e di capitale) *più avrà*.

"*Da ognuno secondo le sue capacità economiche, a ognuno secondo le capacità che ha posto in campo nel processo produttivo*". Nel mondo di "liberi ed eguali" le diseguaglianze del passato generano *eguali e proporzionate diseguaglianze nel futuro*, nessuna protezione nel campo degli scambi fra capitali e lavoro è qui prevista: nessun favore concesso al capitale rispetto al lavoro, né viceversa; e nessun favore concesso ad alcune categorie di capitali o ad alcune categorie di lavoratori rispetto ad altre.

2.2

Se si presta attenzione ai fenomeni che caratterizzano la storia sociale degli ultimi decenni credo, dunque, che si debba confermare quanto affermato sopra, ovvero che da «un certo punto di vista, e, dunque, in parte [...] la "nostra società capitalistica" realizza il modello paretiano» di società liberal-liberista. Ma ciò, appunto, accade *solo in parte*. Ovvero accade nel settore, sin qui considerato, della produzione delle *merci che sono beni o servizi*, *non* nell'ambito delle *merci finanziarie* (del denaro).

Ciò che in proposito è necessario, in primo luogo, sottolineare è che la produzione di beni e servizi non è più il settore della produzione di merci più importante: la caratteristica specifica del capitalismo contemporaneo è la prevalenza

della compravendita e, dunque, della produzione di merci finanziarie di ogni genere. Oggi, in termini di valori scambiati, le merci più diffuse, nell'intero pianeta, *non sono beni e servizi*, ma titoli, valute, obbligazioni di vario genere, derivati ecc. Ma, sulla produzione di questo tipo di merci si può dire che domini, ogni giorno di più, il mercato? Decide oggi il mercato quale debba essere il contributo che i diversi soggetti economici interessati alla produzione di denaro danno a tale produzione? *Evidentemente no*.

La produzione di denaro è regolata da leggi. Sono gli stati che autorizzano alcuni soggetti economici a produrre denaro. La produzione di quella particolare merce che è il denaro, ed in generale di tutte le merci finanziarie che di fatto, nella società contemporanea, svolgono le tradizionali funzioni di "strumento di accumulazione di ricchezze" e di "strumento di facilitazione degli scambi", ha regole particolari.

D'altronde, che questo tipo di produzione abbia regole speciali non è certamente una novità: da sempre gli stati hanno ritenuto di regolare in modo particolare la produzione di denaro, distinguendola rispetto alla produzione delle altri merci. Tradizionalmente gli stati hanno avocato a sé il potere di stampare moneta, il potere di produrre denaro. Ed anche il pensiero liberista ha tradizionalmente ritenuto necessario non lasciare al libero mercato la produzione di denaro, ma, piuttosto, attribuire allo Stato la funzione di dettare rigide norme sulla produzione del denaro. Lo Stato liberale ottocentesco ha concepito però, in verità, regole sulla produzione della moneta sostanzialmente in linea con il principio liberista riguardante la produzione di beni e servizi sopra enunciato. Infatti, fin quando si è mantenuto il principio della convertibilità della moneta in oro, la produzione di denaro è stata connessa al principio secondo cui chi produce moneta (le banche di emissione) partecipa alla produzione di quella particolare merce che è la moneta in base alla quantità di ricchezza posseduta.

In un sistema basato sulla convertibilità, un soggetto economico (una banca di emissione) partecipa in misura maggiore o minore alla creazione di moneta in

proporzione alla quantità di ricchezza (di oro) che ha "in cassa". Mi pare si possa, dunque, affermare che, *in questo caso*, la *produzione di moneta* rispetta, in sostanza, la stessa regola che vale, secondo Pareto, nella (a) società idealtipica liberoscambista per la "produzione di *beni* attraverso i contributi produttivi dei proprietari dei due fattori che, come «*beni istrumentali complementari*»[36], co-operano nella produzione" (ovvero dei proprietari del capitale e dei lavoratori): non vi sono protezioni che danno vantaggi a un soggetto economico (a una banca di emissione) rispetto a un altro (a un'altra banca).

Ma cosa accade, invece, in un sistema non più basato sulla *convertibilità della moneta in oro*?

Posto che ormai da molti decenni, ovvero dal 1971 (con la fine proclamata da Nixon degli accordi di Bretton Woods del 1944), viviamo in un sistema economico globalizzato caratterizzato dalla *fiat money*, ovvero da una moneta soltanto *fiduciaria* (una moneta il cui valore è garantito solo dalla fiducia da parte di chi la accetta e non più dalle riserve in oro detenute da chi la emette), che conseguenze ha avuto l'adozione di tale sistema monetario sulla questione del protezionismo posta nell'*Introduzione* di Pareto agli estratti del *Capitale* di Marx? Cosa è, di fatto, accaduto nel campo della produzione di quella particolare merce che è la moneta quando quest'ultima è divenuta *fiat money*?

È accaduto che la produzione di denaro, ovvero di merci finanziarie, ha registrato una poderosa accelerazione, e si è progressivamente sottratta alle tradizionali autorità di controllo. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, il denaro, divenuto sempre più denaro non fisico (divenuto moneta elettronica), è stato prodotto proporzionalmente sempre meno dalle banche centrali e sempre più dalle banche private. Queste ultime, infatti, hanno titolarizzato i crediti (ovvero hanno realizzato il processo di cartolizzazione), quindi hanno trasferito alle "Società veicolo", alla finanza ombra, tali titoli e, portandoli fuori bilancio, hanno aggirato i limiti previsti dagli accordi di Basilea, moltiplicando di decine di volte l'effetto leva.

[36] Cfr. M. PANTALEONI, *Principii di economia pura*, op. cit., p. 259.

In questo modo, non rispettando i limiti normativi riguardo al rapporto fra il denaro "in cassa" (la riserva bancaria) e il denaro prestato, hanno immesso sul mercato nuova liquidità. Ma in base a quale criterio la massa monetaria è stata aumentata? In base a quale criterio i singoli soggetti economici hanno prodotto e continuano a produrre nuove masse monetarie, nuovi prodotti finanziari?

Certamente il criterio che presiede, nella nostra società capitalistica, alla produzione di denaro non è il criterio paretiano che stabilisce un rapporto fra quantità di merci (= valori di scambio) prodotte da un determinato soggetto economico (da un determinato "individuo") e ricchezza detenuta dallo stesso. Con l'introduzione della "moneta soltanto fiduciaria" la garanzia della moneta non è più l'esistenza della ricchezza oggettiva (ad es., il possesso di oro) del produttore di denaro. La moneta fiduciaria è garantita, come detto, soltanto dalla fiducia che colui che produce denaro, ovvero merci finanziarie, riesce ad ottenere. Il soggetto economico che riesce ad ottenere fiducia da chi usa la moneta, e da chi acquista merci finanziarie, è autorizzato a produrre denaro. Chi più riesce a ottenere fiducia, chi più riesce a rendere credibile il proprio prodotto finanziario produce più quantità di denaro. Come abbia ottenuto la fiducia (perché i compratori di merci finanziarie, perché gli utilizzatori di denaro siano giunti ad aver fiducia in lui) non è rilevante.

In questo contesto, dunque, contano moltissimo le *abilità persuasive* dei produttori delle merci finanziarie. Non importa se i venditori di titoli, di derivati, di fondi d'investimento, di obbligazioni dicano la verità riguardo agli stessi: importante è, soltanto, accattivarsi la fiducia dei compratori. D'altronde, gli stessi creatori e venditori di titoli, di obbligazioni ecc. non hanno un'idea ben precisa riguardo ai prodotti finanziari che immettono sul mercato, perché si tratta di titoli (di titoli "canestro") che hanno una composizione complessissima (ad es., nel caso delle *Collateralized Debt Obligations*[37]) e sono il frutto di una cartolizzazione che accorpa differentissimi titoli di credito la cui solidità non riesce ad essere analizzata nel

[37] Tali prodotti finanziari sono, di fatto, creati seguendo le leggi della produzione di merci a mezzo di merci delineate, come noto, nel celebre studio di Piero SFRAFFA *Produzione di merci a mezzo di merci* (Torino, Einaudi, 1960).

dettaglio neanche dai più esperti analisti finanziari. La fiducia di cui godono i prodotti finanziari è, dunque, oggi di fatto pienamente in balia della capacità di "generare fiducia" attraverso *strumenti pubblicitari*, espliciti e occulti, posti in essere dai grandi istituti bancari produttori di denaro. Introducendo la moneta fiduciaria gli stati hanno, perciò, favorito alcuni soggetti economici: i "titolari di capitali" in grado di porre in essere strumenti persuasivi capaci di far sì che la popolazione conceda fiducia ai propri prodotti.

L'introduzione della moneta fiduciaria e l'autorizzazione alle "titolarizzazioni" implicano, dunque, di fatto una politica che, giudicata dal punto di vista degli idealtipi paretiani, deve esser definita come protezionistica. La «tendenza» di alcuni soggetti economici (di alcune "potenze capitalistiche") «a farsi garantire dallo Stato un interesse superiore a quello che essi otterrebbero in un libero mercato»[38] si realizza sia (I) perché solo ad alcuni soggetti è concessa dallo Stato la facoltà di vendere prodotti finanziari (ovvero di creare nuovo denaro, nuova liquidità), sia (II) perché le quantità di denaro immesse sui mercati sono connesse non alla quantità di ricchezza oggettivamente misurabile (ad es., in oro) posseduta dai produttori di denaro, ma alla fiducia di cui riescono a godere gli "istituti di emissione". D'altronde, un ulteriore aiuto concesso dallo Stato solo ad *alcuni capitalisti*, a scapito di altri soggetti economici (e, dunque, *anche a scapito di altri capitalisti*), è fornito grazie alle molteplici azioni poste in essere dai politici per farsi garanti, a nome dello Stato, della credibilità dei gruppi bancari. Si susseguono, oggi, con notevole frequenza, ad esempio, esplicite dichiarazioni pubbliche di politici a favore del sistema bancario, di singoli gruppi di banche e, anche, di singole banche. Posto che il nostro sistema capitalistico è basato sulla *moneta fiduciaria*, si tratta di interventi che sono di fatto *aiuti di Stato*. Nel campo della "produzione del denaro e delle merci finanziarie" lo Stato e i politici si comportano, dunque, esattamente come si comportano Stato e «politicanti» nell'idealtipo (b.1) «socialismo borghese» delineato da Pareto nel 1893.

[38] V. PARETO, *Introduction*, op. cit. pp. 126-27.

La riflessione paretiana sul «socialismo borghese» è una riflessione nata, come noto, sulla base dell'esperienza diretta degli imbrogli della Banca Romana che Pareto contribuì, in modo determinante, a far emergere. Ma questa riflessione è oggi utile al fine di rilevare la vera natura della nostra società capitalistica, basata su uno Stato protezionista che interviene continuamente a favore di determinati gruppi capitalistici, proclamando, sempre più esplicitamente, la necessità dell'intervento statale *nel campo dell'economia al giorno d'oggi più rilevante*, ovvero nel campo dell'economia finanziaria. Infatti, l'intervento statale in ambito finanziario a favore di alcuni capitalisti (ovvero proprio quell'intervento criticato dal Pareto degli anni Novanta dell'Ottocento) è stato, con sempre maggior forza negli ultimi anni, non solo praticato, ma anche dichiarato. Alla crisi finanziaria del 2007 gli stati, come noto, hanno risposto, dopo un primo timido inizio in cui si è pensato di "lasciar fare al mercato", non solo con politiche che hanno impegnato ingenti risorse statali per aiutare le banche, ma anche proclamando la *validità ideale di tali politiche*, promuovendo l'idea che i "troppi grandi", ovvero le grandi concentrazioni capitalistiche, sono soggetti economici che lo Stato *deve* aiutare. L'ideologia del sostegno ai "troppo grandi per fallire" è, evidentemente, un'ideologia che punta a proteggere solo determinati soggetti economici, appunto i "troppo grandi", svantaggiando altri soggetti; svantaggiando anche altri capitalisti. Si tratta di una protezione che spesso, anche in questo caso, si realizza, fra l'altro, attraverso le dichiarazioni pubbliche di singoli politici e/o di istituzioni governative, nazionali o internazionali[39].

Il sostegno protezionistico è riservato alle operazioni finanziarie e alla produzione di denaro. Nel campo della produzione di beni e servizi, invece, gli Stati, per lo più, come già ricordato, adottano politiche radicalmente liberal-liberiste, che

[39] Si pensi, ad esempio, alla recente *immediata* dichiarazione di sostegno fatta dal governo francese riguardo alla fusione fra Renault e Fiat-Chrysler. Non appena si è diffusa la notizia di una possibile fusione, la portavoce del governo francese (Sibeth Ndiaye) ha dichiarato: il governo è favorevole perché la fusione promuoverebbe «la sovranità economica» dell'Europa, dove «abbiamo bisogno di giganti» (cfr. M. CIANFONE, *Fca-Renault: ecco la proposta di fusione al 50%*, in «il Sole 24ore», 27 maggio 2019 (cfr. la URL: https://www.ilsole24ore.com/art/fca-presenta-proposta-fusione-50percento-renault--ACLGCBJ).

consentono ai diversi operatori economici di competere sul mercato della produzione *a partire dalle ricchezze di cui dispongono* (ovvero gli Stati seguono lo schema suggerito dall'idealtipo paretiano di società basata sul libero scambio). Ma ciò significa che *indirettamente* i favori elargiti ai capitalisti finanziari, alle grandi società finanziarie, ai troppo grandi per fallire, si ripercuotono anche sul mondo della produzione di beni e servizi, ovvero sull'*economia reale*. Infatti, le azioni protezionistiche a favore dei capitalisti finanziari consentono a questi ultimi di *accumulare enormi ricchezze che poi possono essere* liberamente *utilizzate nel campo della produzione di beni e servizi*. I capitalisti finanziari entrano nel "libero mercato della produzione di beni e servizi" potendo disporre di ricchezze accumulate grazie alle protezioni loro concesse dagli Stati e, dunque, finiscono per assumere un ruolo predominante all'interno della cosiddetta "economia reale", a scapito di ciò che resta della (un tempo potente) imprenditoria industriale.

Si deve concludere, perciò, che la riflessione di Pareto contenuta nella sua *Introduzione* agli estratti del *Capitale* di Marx costituisce un'utile base per sviluppare un'indagine critica sul capitalismo contemporaneo e per smascherare l'ideologia neoliberista che lo sostiene. Infatti, come mostrato in queste pagine, se si conduce un'analisi della nostra società capitalistica utilizzando gli "idealtipi del Pareto del 1893" come strumenti della concreta, *realistica*, «economia sociologica» delineata da Croce a fine Ottocento, risulta evidente che oggi stiamo assistendo a un *declino del cosiddetto "Stato sociale"* (del (b.2) «socialismo popolare») che (diversamente da quanto sostiene l'odierna teoria neoliberista) non è affatto accompagnato dall'universale affermarsi della *libertà* e delle regole del libero mercato. Il liberismo, infatti, *non trova applicazione nel settore economico più importante nel capitalismo contemporaneo*, ovvero nell'ambito dell'economia finanziaria (e ciò, come rilevato, ha un importantissimo effetto anche nel campo dell'economia reale, regolato dalla legge che vuole "liberi ed eguali" tutti i soggetti economici). Dopo la crisi del 2007, la politica economica negli USA e nella UE è, di fatto, sempre più orientata verso una nuova forma di quel (b.1) «socialismo borghese» che Pareto contestava ai

«politicanti» promotori degli imbrogli che furono scoperti quando scoppiò lo scandalo della Banca Romana. Dunque, ai "neo-liberisti" di oggi (che riempiono con le loro parole molte pagine dei giornali più diffusi e numerosissime aule delle facoltà di economia di tutto il mondo) mi pare sia lecito opporre l'affermazione che si legge nell'*Introduction* di Pareto: «molte persone abusano delle dottrine dell'Economia Politica, e prostituiscono la scienza (*prostituent la science*) per scusare e anche giustificare i misfatti dei politicanti»[40].

Claudio Tuozzolo

[40] V. PARETO, *Introduction*, op. cit. pp. 206-207.

L'ambigua potenza della vita in Paolo Bonetti

Nel gennaio dello scorso anno è scomparso Paolo Bonetti. La morte dello studioso e per molti di noi dell'amico di lunga data muove gli affetti e la ragione; ci suggerisce di ricordare i momenti vissuti e induce a riflettere su questioni filosofiche tante volte affrontate insieme in conversazioni private, in incontri di lavoro, convegni e conferenze d'occasione. Di Paolo ho sempre apprezzato l'intelligenza vivace, l'ironia, la saggezza tipica dell'antico filosofo, pur senza l'ostentata indifferenza per le cose del mondo; in lui ho ammirato la modernità delle idee, la liberalità di pensiero, l'anticonformismo, l'amabilità del discorso che rendeva piacevolissima la sua compagnia quando il discorso andava sui più vari argomenti, e in particolar modo ho amato la sua capacità di scrittura, sempre limpida, sobria, profonda, priva di termini gergali e di vuoti grovigli di concetti.

La reciproca conoscenza si mutò in amicizia nel 1997, quando le nostre vite si toccarono per l'intricata evenienza di alcune circostanze accademiche. Presi per supplenza la docenza di Filosofia morale nell'Università di Cassino mentre egli si congedava da quell'insegnamento, sicché nel successivo triennio (tanto durò l'incarico che mi venne assegnato) cercai di orientare la didattica secondo i suoi stessi ideali ispirati al rigore scientifico, alla garbata trasmissione del sapere, alla formazione di libere coscienze pensanti. Ci univa l'interesse per l'opera di Croce senza che vecchie diatribe di scuola o inveterati pregiudizi "politici" potessero turbare la serena lettura di pagine sempre vive, ogni volta calate nell'oggi della discussione teoretica e morale. Mi convinsi sin d'allora, e ancor più ora ne sono certa, specie rileggendo alcune sue recenti considerazioni su Croce (penso all'Intervista che chiude il volume *Presenza di Croce*, 2018[1]), che il suo crocianesimo critico non era

[1] P. BONETTI, *Presenza di Croce*, nella Collana «Le noci, Idee e società», da lui fondata e diretta, Fano, Aras edizioni, 2018, in particolare l'*Intervista su Croce* a cura di V. De Luca, alle pp. 223-236.

nato a tavolino, per motivi di studio o di carriera, ma si è caratterizzato sempre per il valore fortemente autobiografico della ricerca che ebbe sin dal principio l'impronta di una sottesa profonda esperienza esistenziale. Nel grande filosofo italiano Paolo Bonetti incontrò per così dire il suo più vero sé stesso. Lo spirito dell'opera di Croce gli divenne intimamente congeniale, in ogni suo aspetto, legato all'estetica, alla storia, alla politica, alla cultura e alla vita morale. In Croce ha saputo scorgere il filosofo della vita che non confonde la vita con la filosofia, né le fonde insieme in un grumo indifferenziato, un'unione che, per esser chiari, non comporta l'indebita pretesa di filosofizzare ogni cosa né, per converso, mira a fare inopinatamente della vita, priva di ordine o regole, una sorta di oggetto culto al quale votare l'esistenza.

Amava anche lui il non filosofo, l'uomo del buon senso e della saggezza, ciò perché la filosofia si misura sempre con la non filosofia, in cerca di equilibrio tra cielo e terra, come nella figura di un celebre aforisma di Kafka, nel quale l'uomo è rappresentato come un acrobata trattenuto da una corda che gli vieta di toccare il cielo e al tempo stesso di precipitare schiacciato sulla terra, collocato com'è significativamente nel mezzo tra il tutto e il nulla.

La vita come opera è il titolo di un saggio di Bonetti dedicato a Croce, uscito nel 2010 in «Nuova Antologia» e poi rifuso nel già ricordato volume *Presenza di Croce*, con il quale Paolo aveva inaugurato lo scorso anno una sua nuova collana di studi. Scrive nella *Premessa* di aver voluto raccogliere i frammenti di «una possibile biografia crociana» alla quale tutti noi amici sapevamo che stava lavorando da anni[2]. Sta di fatto che in ogni opera umana traspare sempre il racconto di sé. Non è forse vero che anche di un quadro senza nome si può dire di conoscere l'autore, finanche il suo carattere e la sua personalità? Nei testi di Croce Paolo leggeva l'esperienza vissuta del filosofo, nell'amore e nell'amicizia, entro la storia d'Italia e dell'Europa moderna, attraverso la storia della letteratura e delle idee. Croce ha narrato sé stesso nelle sue opere assai più e assai meglio che in un diario intimo o nelle confessioni personali che non amava. Nei *Taccuini di lavoro*, come nel *Contributo alla critica di*

[2] P. BONETTI, *Premessa*, in ID., *Presenza di Croce*, op. cit., p. 5.

me stesso, leggiamo la storia del suo svolgimento intellettuale ch'ebbe la trama di una ricca esperienza esistenziale con inevitabili ripensamenti e svolte, crisi e correzioni, nella maniera che si addice ad ogni esistenza veramente pensata.

La potenza della vita come potenza di esistere è stato a mio avviso il tema, di evidente origine spinoziana, che attraversa il pensiero di Paolo Bonetti e si avverte anche nei suoi testi dai più vari interessi: per il liberalismo di sinistra, per Pareto e Gramsci, per il «Mondo» di Pannunzio e infine per la bioetica. Su questa base egli ha colto a pieno nella prospettiva crociana l'incisività di un radicale immanentismo dialettico, così efficacemente espresso dal filosofo nella pagina finale della *Filosofia della pratica*, dove scriveva che infinita è la Vita stessa, misteriosa è la Realtà, mentre finito è l'individuo che con lo Spirito collabora ogni volta nello sforzo di rispondere a problemi particolari e alle domande del tempo[3]. Senza questo limite non si aprirebbe lo spazio umano dell'infinita potenza dello spirito, così come nella musica si deve a un numero finito di note e alle regole del pentagramma la possibilità di nuovi accordi e armonie. Le categorie logiche in Croce sono infatti «assoluti terreni», di numero finito, una tetrade sacra senza l'abisso dell'infinito matematico. Esse non sono altrove rispetto alla comprensione storica, non sono i concetti primi di deduzioni necessarie: sono ogni volta al primo giorno, sono il principio stesso del mutamento, la sostanza della storicità degli eventi umani. La potenza della Vita, teoretica e pratica, fu così per Croce il perfetto antidoto alle astrattezze dell'Essere puro o del puro pensiero.

Paolo Bonetti apriva il libro laterziano del '91 dal titolo *L'Etica di Croce* ricordando che l'antintellettualismo aveva significato per il filosofo anzitutto il rifiuto di ogni astratto rigorismo, della mera contemplazione, e del vitalismo irrazionalistico. Al rischio della "dissipazione" o depressione (l'angoscia giovanile per la tragedia familiare del terremoto di Casamicciola) Croce aveva reagito assumendo uno stile di vita "calvinista" per certi aspetti, mai però ostile al valore dell'esistere come potenza infinita, fiducioso che la verità si possa perseguire attraverso «un processo di giudizi

[3] B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* [1908], Edizione Nazionale a cura di M. Tarantino, con una nota di G. Sasso, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 397-98.

senza fine», pur sempre in lotta perpetua con un principio distruttore interno alla vita stessa. Croce si era misurato assai presto con il negativo, con la morte, con il dolore e l'angoscia. E tuttavia proprio la "potenza della vita" lo trattenne dal cadere in forme di misticismo, alla ricerca dell'Uno in cui si placa il pensiero, quando ci si chiude nell'immobilità dell'Essere senza più alcun respiro (atteggiamento, questo, "neoparmenideo", più affine all'amico Gentile). La potenza della vita riguardò per Croce l'etica, non precettistica né autoritaria dall'esterno, perché essa attiene all'operosità individuale nel mondo, alla passione per l'apertura nel futuro; senza intimismi di maniera la vita morale rappresenta quel grande esame di coscienza che l'umanità fa di sé stessa nella storiografia che è narrazione pensata dei fatti. Scrive Bonetti:

> L'uomo morale non si chiude, perciò, nel vano tormento dell'interiorità, ma, attraverso la riflessione storiografica, cerca la strada verso l'esterno, verso il mondo dell'azione e della storia. Dal tormento psicologico alla lucidità del giudizio storico per creare nuova vita generatrice di nuovi problemi: questa è la strada che Croce sa di aver percorso quando scrive che le sue storie sono sempre state risposte ai suoi odi e ai suoi amori[4].

La potenza della vita riguarda allora anche la logica del giudizio entro situazioni particolari e al cospetto di sempre nuovi problemi. La mente, le categorie, il pensiero come capacità di giudicare costituiscono il soprasensibile in noi, l'extrarazionale che non si spiega, perché la mente nasce adulta e armata come Minerva dal cervello di Zeus[5]; ed anche la volontà è energia propositiva, forza vitale che avanza verso l'incognito futuro, moderando la propria spinta cieca con l'equilibrio del giudizio. Per Croce Dio ha dato all'uomo una mente piena e non vuota, unità di particolare e universale, giudizio, il quale è la cellula-madre del pensare, il logos allo stadio embrionale, la fonte di ogni conoscenza possibile. Con

[4] P. BONETTI, *L'etica di Croce*, Bari-Roma, Laterza, 1991, pp. 9-10. Nel 1984 era uscita l'*Introduzione a Croce*, presso Laterza, e nel 1998 il volume di autori vari *Per conoscere Croce*, a cura di P. Bonetti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

[5] G. GALASSO, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 37.

Paolo ho discusso talvolta di quella che ho definito un'"ontologia del giudizio", se è vero che non si può andare oltre o alle spalle del pensare che giudica (kantianamente) praticando l'arte della distinzione, tutt'uno con l'antica scienza della dialettica da Platone assegnata all'esercizio di uomini liberi. Il giudizio non è la proposizione che dice un fatto, ma è la forma logica dell'esperienza del mondo, un perpetuo dialogare col mondo, in forma di domanda e risposta, di invocazione e preghiera, di attese che generano previsioni e presentimenti[6]. Il giudizio ha una natura narrativa, "storica": chi giudica "espone sé stesso", nell'unità di spirito e corpo, forte del sensibile estetico e della passione pratica di cui l'essere umano non può spogliarsi. Se, come scrive Paolo, l'autobiografia ha una genesi morale e non sentimentale, essa è giudizio storico che non cede ai proustiani stimoli sensoriali o alle intuizioni prive di nerbo dialettico nello stile dell'immediato bergsoniano. L'autobiografia come giudizio storico consente di intendere al tempo stesso il giudizio storico come autobiografia: del tempo presente, di una nazione, dell'esistenza personale, dell'individuo singolare[7].

Non poteva sfuggire a un interprete acuto e spregiudicato di Croce come Bonetti il tema della sostanziale "ambiguità" della potenza della vita. Ambiguità non vuol dire imprecisione o confusione di significato. Ambiguità sta a indicare né più né meno che l'altro nome della dialettica. La questione riguarda allora il rapporto di Croce con Hegel, della logica storicistica con la metafisica, della vita con l'Essere che vorrebbe prevaricare ad ogni passo. L'ambiguità della vita, e dunque la vita stessa come potenzialità infinita, trova nella categoria del Vitale dell'ultimo Croce la propria espressione teoreticamente più calzante benché altamente problematica. Ma il Vitale è poi una categoria? L'Utile già si era presentato a dir poco anomalo in quanto categoria, per quel nocciolo fin troppo ingombrante di negatività che portava dentro. Molto si è discusso in proposito. Ora Croce, filosofo della vita, che ha inneggiato alla

[6] Il giudizio storico è al tempo stesso prospettico: R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, Napoli, Giannini, 1972.

[7] Mi riferisco alla voce *Autobiografia* nel *Lessico crociano*, a cura di R. Peluso, Napoli, La scuola di Pitagora, 2016, ristampata con il titolo *L'autobiografia come giudizio storico* in P. BONETTI, *Presenza di Croce*, op. cit., pp. 31-51.

Vita, alla sanità di contro alla malattia morale, che ha visto nella storia la nascita del nuovo, non poteva accettare le conseguenze della dialettica in chiave hegeliana, vale a dire la definitività dello spirito assoluto, oppure la metafisica storica che domina gli eventi. Ne volle esaltare piuttosto il richiamo alla contraddizione perenne, alla lotta dei contrari, agli antagonismi. Straordinariamente illuminante diviene allora il nesso di vitalità e dialettica, se questa può essere giustificata solo a patto di immergerne la fonte nella sfera vitale dello spirito. La Vita in ogni sua forma è all'origine della logica degli opposti. L'ultimo Croce dirà che Hegel ha redento il mondo dal male, non perché lo abbia abolito ma perché ne comprese la funzione necessaria nella concreta vita storica dell'umanità: una scoperta dunque di alta Etica[8]. In definitiva, la Vitalità non è l'irrazionale che vuole assurgere a categoria dello spirito, semmai è l'irrazionale che appartiene intrinsecamente, in quanto principio dis-creativo, alla potenza produttiva della vita. La vitalità è il "corpo del mondo", in sé amorale: così scrive Bonetti riprendendo una bella immagine di Bergson. La vitalità è il "peccato originale" senza il quale la vita umana nella sua insopprimibile ambiguità sarebbe impensabile e persino priva di valore[9]. E tuttavia l'etica di Croce resta un'etica umanistico-goethiana, che non ebbe mai basi di tipo naturalistico-biologico. Al grande Goethe diceva Croce di ispirarsi ogni volta per rinnovare in sé l'idea che non si può fare l'*errata corrige* al mondo, eliminando il male, il dolore, la morte.

Croce visse una fase drammatica del proprio pensiero nell'Europa delle due guerre mondiali, per la fine della libertà con i totalitarismi e per il fascismo in Italia. L'ethos storicistico gli impedì di cadere vittima degli eventi, ripristinando dualismi e mistiche della trascendenza, o dell'immanente avvento di perfezioni sociali. Alle fosche previsioni per lo smarrimento morale dell'Europa reagì in nome dell'umanità storica, del progresso e della libertà da difendere contro pericolosi nemici. Comprese l'avvento di una guerra di religione (non di religioni) nella *Storia d'Europa* del 1932, dello scontro allora in atto tra l'ethos liberale e il vitalismo razzista. La libertà ha per

[8] Il riferimento va a B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1951], Edizione Nazionale a cura di A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 1998.
[9] P. BONETTI, *Potenza e ambiguità della vita*, in ID., *L'Etica di Croce*, op. cit., pp. 137-72.

sé l'eterno, ribadiva, ma nella lotta contro forze che l'avversano non avrà mai una vittoria definitiva. Eterno è piuttosto il potenziale creativo dello spirito. Sono questi i temi che Bonetti rivede in più occasioni, nella riflessione sul tema etico-politico del liberalismo come concezione della vita, e nel rapporto critico con il cristianesimo, che pure aveva lasciato un'impronta importante nell'animo del giovane Croce. La fenomenologia della religione, in particolar modo cristiana, è parte non secondaria del pensiero di Croce. Innegabile una certa simpateticità con l'etica cristiana, storicamente rivoluzionaria, ma è altrettanto certo che in Croce mancano i fondamenti della tradizione teologica, dalla credenza nell'anima immortale all'attesa escatologica della fine della storia. Il suo "cristianesimo" porta il segno di una profonda demitizzazione, al punto che Croce si servì spesso dei termini e delle figure teologiche per curvarli laicamente in postulati della propria filosofia: si pensi ai due pilastri della Provvidenza e della Grazia[10].

Nel 1943, nei tempi più bui dell'Europa, Croce stampa in volumetto il testo di J. B. Erhard, da lui tradotto dal tedesco e ampiamente commentato, dal titolo *Apologia del diavolo (Apologie des Teufels*)[11]. Il diavolo, da tempo immemorabile all'ordine del giorno della storia, è da sempre un tema teologico di primaria importanza, ed è stato peraltro uno straordinario motivo ispiratore della grande letteratura novecentesca non solo tedesca. Metafora del male radicale, il demoniaco rappresenta per esempio, in uno scritto del 1926 del teologo Paul Tillich, un principio distruttivo e al tempo stesso dinamico-energetico. Il demoniaco è l'assenza della luce che deve tutto alla luce. Finanche l'umanesimo apparirebbe disumano se radicalizzasse l'assolutezza del Bene metafisico.

Il Male è nell'iconografia magico-religiosa quel cattivo soggetto al quale attribuiamo danni imprevisti od ostacoli insuperabili, ma non è pensabile come un'Entità che si oppone dualisticamente al Bene. Diceva Droysen: ci pensa la storia a confutare il dualismo di Dio e del Diavolo. Nella sua ampia *Nota* di commento al

[10] Su *Croce e il cristianesimo* si veda il già citato *Presenza di Croce*, pp. 179-202.
[11] Una recente edizione del testo è uscita presso Rubbettino nel 2001 a cura di Vanna Gessa Kurotschka e della sottoscritta, autrici rispettivamente dell'*Introduzione* e della *Postfazione*.

testo di Erhard Croce sostiene che il male si oppone semmai ogni volta a un bene, incarnandosi in stati di inedia o nell'incapacità di andare oltre. In quegli anni Croce si appellava alla fede nella civiltà e nell'umanità nel difficile contesto storico-politico, quando era evidente la vittoria di abiti belluini e della selvaggia animalità. Alla metafisica vitalistica (nietzschiano-bergsoniana) opponeva la dinamica della vita morale in nome di un bene ogni volta da riconoscere e conquistare. Rimedio al male è in ogni modo il pensiero, il lavoro quotidiano, la grazia che nasce a supporto della morale come forza interiore, quasi un'ispirazione che attiva le vie concrete dello spirito. Il demoniaco si era palesato nella poesia di Baudelaire, nell'opera di Carducci, e torna nella saggistica di Giovanni Papini; resta pur sempre il tema goethiano per definizione, magistralmente evocato nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann del 1947.

In quegli anni Croce veniva attratto dalle ricerche dell'etnologo De Martino, suo "eretico discepolo" (così lo definisce Bonetti), intendendo in un primo tempo il fenomeno "primitivo" della perdita della presenza come l'eterno dramma della vitalità in ogni epoca storica. Esprimerà tuttavia di lì a poco (*Il mondo magico* di De Martino esce nel 1948), in una seconda recensione fortemente critica, la preoccupazione che la civiltà faticosamente conquistata possa trovare nuovamente ostacoli nella ricaduta nell'irrazionale, nella dispersione mitologica, nel legame con radici naturalistiche. Tutto il mondo del magismo evocato in epoca moderna appariva a Croce conferma del fatto che l'umanità conserva "primitive" regressioni stregonesche, insieme con l'ambigua speranza in una sorta di liberazione dall'onere pur vanamente eludibile della responsabilità individuale. Da parte sua De Martino, etnologo storicista, rivolgerà negli appunti su *La fine del mondo* una serrata critica alla vitalità "cruda e verde", selvatica e innocente, del tutto priva di educazione ulteriore. Inquieto anch'egli per la sospetta rottura del nesso di spirito e natura nell'ultimo Croce, De Martino si mostra infine più fedele al significato valoriale dell'economico, nel quale sentiva palpitare ancora l'ethos del trascendimento[12].

[12] E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a

Paolo Bonetti sottolinea in più occasioni una profonda coerenza nell'opera di Croce, nonostante la crisi degli anni Trenta/Quaranta. Croce mai rinunciò all'immanenza, alla speranza nell'immortalità dell'opera individuale, alla concezione dell'individuo in collaborazione con il tutto, all'idea di un prometeo senza *hybris* nella sfida agli dei, che lotta semmai per la libertà contro ogni autoritarismo anche solo per un attimo di assoluto nel tempo che tutto perde e trasforma. Così Bonetti chiudeva l'*Introduzione* al suo volume crociano sull'Etica:

> La potenza ambigua della vita, il suo perpetuo oscillare tra energia benefica ed energia distruttrice, fra Eros e Thanatos, il suo essere al tempo stesso al servizio della civiltà e sua irriducibile nemica, sconvolge ogni tentativo crociano di ricondurre l'attività spirituale nella pace del circolo […]. Forse il significato vero della sua inquietante, drammatica "serenità" sta nel fatto che anche Croce, come tutti i più radicali filosofi della modernità, conobbe l'esperienza della caduta e del rischio morale, ma di questa esperienza e di questo rischio seppe fare, come il suo maestro Goethe, una "ragione di maturità, di tenace saper stare al mondo, di autentico e superiore equilibrio"[13].

Non mancò all'amico Paolo, che ora voglio qui ricordare con affetto, il gusto della vita, pur nel suo difficile equilibrio tra estremi che mai si toccheranno. La vita "ambigua", fertile e generosa, è stata da lui vissuta come un gioco serissimo, non privo di tragiche illusioni, ma sempre con la *verve* e l'ironia di chi ne ha saputo sperimentare la forza creativa.

Renata Viti Cavaliere

---

cura di G. Chauty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2019.

[13] P. BONETTI, *L'etica di Croce*, op. cit., p. 10.

Il passato davanti a noi

La nostra infanzia, di tanto in tanto, come in un'epifania, ci viene incontro. Davanti a noi si presentano i ricordi, le immagini perdute, i colori, gli odori, i pensieri, e i sentimenti passati si trasfigurano e si sostanziano in un nuovo orizzonte. I ricordi, le gioie e i dolori, la tenerezza e la malinconia ci accompagnano nel cammino della nostra vita, ci sospingono nel futuro.

Il passato è avanti a noi, fa accadere il futuro. Un imprevedibile futuro confinato nelle nostre aspettative, tanto incerto quanto prefigurato, un futuro ben piantato in un passato che non esiste se non nella nostra immaginazione.

Il pensiero del nostro passato e il caotico svilupparsi del nostro agire si liberano dalla temporalità meccanica o, all'opposto, irrazionale e diventano la nostra storia, pensata e agita. Raffaello Franchini scrive: «la storicità non ha nulla a che fare con la temporalità, di cui anzi è la condizione: il tempo storico è durata nel senso in cui Bergson genialmente parlava di *durée réelle*: esso non diviene senza essere. Il passato, questo spettro della immaginazione volgare, diventa così il significato stesso del presente, fuori del quale è inconcepibile»[1].

La distinzione fra storia e temporalità è centrale nel pensiero di Benedetto Croce. Ogni storia, se è vera storia, è storia contemporanea, è la celebre definizione crociana che indica il percorso speculativo del filosofo, il quale disegnerà con sempre maggiore precisione la propria originale versione dello storicismo e delle tante importanti implicazioni che quella versione propone.

Già nel *Saggio sullo Hegel* del 1906 Croce scrive: «Il vero divenire ideale non è qualcosa di indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale, al modo stesso che l'universale non è divergente o indifferente

[1] R. FRANCHINI, *Pensieri sul "Mondo"*, a cura di R. Viti Cavaliere, C. Gily Reda, R. Melillo, Napoli, Luciano editore, 2000, p. 25.

rispetto al particolare, ma è l'intelligenza del particolare: talché universale e particolare, divenire ideale e divenire reale, sono il medesimo. Fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una costruzione dell'intelletto astratto; come fuori dell'universale non rimane l'individuo reale, ma l'individuo empirico, isolato, atomizzato o monadizzato. L'eternità e il tempo reale coincidono, perché in ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo»[2].

Se, infatti, non è possibile interpretare nella sua totalità lo svolgimento storico, è vero altresì che lo svolgimento rappresenta, in ogni suo momento, un *unicum*, una totalità. Una totalità che, tutta assieme, è in *fieri*. Il futuro confluisce in essa e si fonde col passato. Il futuro, per realizzarsi, proietta nel proprio orizzonte il passato, lo afferra e gli dona nuova vita.

Storicismo assoluto − definizione che Croce, sia pure avvertendo che ogni definizione mutila e impoverisce il pensiero, volle coniare per connotare la propria filosofia − non è, dunque, sinonimo di assoluta temporalizzazione. Nei termini crociani, anzi, se solo si pensa al concetto di storia etico-politica, si comprende come alla storia sia affidato il compito di fornire senso ad ogni più piccolo e apparentemente insignificante segmento di quel processo dialettico, tormentato e drammatico che è un *unicum* nel quale ogni evento acquista senso e, dunque, necessità: la necessità della storia, l'interpretazione che non si fonda esclusivamente sul fatto stesso ma si comprende nella complessità del processo. Solo nella dimensione della storicità gli accidenti o accadimenti divengono sostanza, acquistano valore, ritrovano le loro relazioni con la storia intera, perdono quelle caratteristiche che sembravano connotarli come estranei a un processo, lacerati rispetto a un contesto che potesse conferire loro un significato.

La temporalità si trasforma in storicità, si compie nel rapporto fra pensiero e azione, si realizza sempre e soltanto attraverso le individualità storiche. L'uomo, per poter agire, deve conoscere ma è spinto a conoscere da un bisogno, da una necessità

[2] B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in ID., *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1967, pp. 148-49.

della vita. Il pensiero, in questo movimento, si colloca nell'orizzonte progettuale unificando (con un'unificazione che non è identificazione) passato e futuro, teoria e prassi.

Nella prospettiva crociana, ed è qui il passaggio fondamentale, l'uomo "utilizza" il passato, la storia trascorsa, che plasma di nuovo secondo la propria prospettiva e riporta nel proprio orizzonte d'azione, intreccia quel passato alla propria interpretazione e fa di questa la guida per il proprio futuro. In questo processo il divenire si sostanzia, si fa unità, e in questo senso le categorie interpretative diventano potenze del fare: «le categorie che formavano i giudizi, scrive Croce, operano non più come predicati di soggetti, ma come potenze del fare»[3].

«Nasce prima il pensiero o l'azione?», ci si è domandati lungo l'arco della storia della filosofia. E nella stessa opera di Croce le risposte alla fatidica domanda non sempre sono state univoche. Nella matura *Storia come pensiero e come azione* Croce chiarisce definitivamente: «se il conoscere è necessario alla *praxis*, altrettanto la *praxis* è necessaria al conoscere, che senz'essa non sorgerebbe. Circolarità spirituale, che rende vana la domanda del primo assoluto e del secondo dipendente col far del primo perpetuamente un secondo, e del secondo un primo»[4]. Il pensiero, dunque, che orienta l'azione ma non la determina meccanicamente, causalisticamente, in virtù di questa sua intrinseca vocazione alla libertà ci libera, in certo qual modo, del passato.

Noi siamo prodotto del passato, afferma Croce, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci di sopra di esso? E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza. Bisogna guardare in faccia il passato o, fuori di metafora, ridurlo a problema mentale e risolverlo in una proposizione di verità, che sarà l'ideale premessa per la nostra nuova azione, e nuova vita. Così ci comportiamo quotidianamente quando, invece di accasciarci sotto le contrarietà che ci hanno colpiti, e stare a lamentarci e vergognarci degli errori che abbiamo commessi, esaminiamo l'accaduto, ne indaghiamo l'origine, ne percorriamo la storia, con informata coscienza, seguendo l'intima ispirazione, disegniamo quel che ci convenga o ci spetti di fare, e ci accingiamo, volenterosi ed alacri, a farlo. Cosi

[3] B. CROCE, *La Storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza,1973, p. 39.
[4] Ivi, p. 31.

parimente si comporta l'umanità di fronte al suo grande e vario passato. Scrivere storie – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in un suo oggetto e la storiografia ci libera dalla storia[5].

La storia, dunque, è storia della libertà, della liberazione continua, costante, principio esplicativo e al tempo stesso formativo della storia che è, insieme, pensiero e azione. Questo il cuore del ragionamento del filosofo, della concezione moderna della storicità dalla quale si deduce che

se la storia, come scrive, non è punto un idillio, non è neppure una tragedia di orrori, ma è un dramma in cui tutte le azioni, tutti i personaggi, tutti i componenti del coro sono, nel senso aristotelico, 'mediocri', colpevoli-incolpevoli, misti di bene e di male, e tuttavia il pensiero direttivo è in essa sempre il bene, a cui il male finisce per servire da stimolo, l'opera è della libertà che sempre si sforza di ristabilire, e sempre ristabilisce, le condizioni sociali e politiche di una più intensa libertà. Chi desideri, in breve persuadersi che la libertà non può vivere diversamente da come è vissuta e vivrà sempre nella storia, di vita pericolosa e combattente, pensi per un istante a un mondo di libertà senza contrasti, senza minacce e oppressioni di nessuna sorta; e subito se ne ritrarrà inorridito come dall'immagine, peggio che della morte, della noia infinita. Ciò posto, che cosa sono le angosce per la perduta libertà, le invocazioni, le deserte speranze, le parole di amore e di furore che escono dal petto degli uomini in certi momenti e in certe età della storia? È stato già detto di sopra in un caso analogo: non verità filosofiche, né verità storiche, ma neppure errori o sogni; sono moti della coscienza morale, storia che si fa[6].

La capacità e la volontà di giudicare sono sempre, dunque, rivolte al futuro; il passato è sempre, nella nostra vita quotidiana, davanti a noi. Il giudizio della nostra condizione presente che, agostinianamente, trascolora nel passato è sempre rivolto, orientato, al futuro. In questo senso il giudizio storico è sempre giudizio prospettico, un giudicare che prepara l'azione, che non la determina meccanicamente ma, prevedendo il futuro (di una previsione non astratta ma fondata sulla condizione di fatto), fa accadere il futuro stesso. Si chiude, così, il circolo di pensiero e azione, provando a superare gli ultimi residui dualistici nei quali ancora si dibatteva lo storicismo di origine hegeliana. «Questo tipo di giudizio è, scrive Raffello Franchini, per così dire, la forma popolare del giudizio storico, il suo atteggiarsi, anche nel

[5] Ivi, pp. 34-35.
[6] Ivi, pp. 50-51.

parlare comune, come criterio o giudizio nel senso di quel minimo di previdenza, accortezza, sagacia che ogni individuo è in grado di mettere nell'azione. È il pensa prima di parlare, il rifletti prima di agire che si ripete e ci si ripete continuamente, dove il pensare e il riflettere non si riferiscono più alla situazione o alle situazioni che ci siamo lasciati alle nostre spalle, ma a quelle che ci si prospettano e nelle quali sentiamo il bisogno e il dovere di inserirci»[7].

Non sfuggiranno le implicazioni etico-politiche. La previsione intesa come giudizio prospettico, condizionata dalla storia e condizionante, ad un tempo, il passato (nel mentre lo proietta in una dimensione futura) come il futuro (che viene a concretizzarsi nella dimensione dell'agire individuale), conferisce al giudizio un'evidente caratteristica etica, ossia la responsabilità del giudicare stesso e dell'agire insieme. La storia in questo orizzonte è storia della libertà, dell'imprevedibilità condizionata potremmo dire, per cui ogni nostro atto (anche il non far niente è un agire) è sempre, in qualche modo, un atto morale o immorale. Un gesto responsabile nei confronti della nostra e dell'altrui libertà.

Ernesto Paolozzi

[7] R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, Messina, Armando Siciliano editore, 2001, p. 164.

Storia dell’editoria

Questa sezione è dedicata all’approfondimento della storia dell’editoria, dall’invenzione della stampa a caratteri mobili ai giorni nostri, con ricerche e studi su case editrici, figure di spicco dell’intermediazione editoriale, circuiti di diffusione del libro, ben precise collane editoriali, singole questioni relative all’iter di pubblicazione di alcune opere letterarie e alle loro successive trasposizioni teatrali, televisive o cinematografiche. Si valorizzeranno anche materiali d’archivio mai pubblicati o scarsamente studiati dagli specialisti del settore.

Codici di classificazione disciplinari dei contenuti di questa sezione:
Macrosettori: 14/C, 10/F, 11/A
Settori scientifico-disciplinari:

- SPS/08: Sociologia dei processi culturali e comunicativi

- L-FIL-LET/10: Letteratura italiana
- L-FIL-LET/11: Letteratura italiana contemporanea
- L-FIL-LET/14: Critica letteraria e letterature comparate

- M-STO/08: Archivistica, bibliografia e biblioteconomia

Gobetti oggi

Il pensiero e l'agire pratico di Piero Gobetti risultano essere oggi tra le eredità più vive e fertili del panorama intellettuale e culturale dei primi trent'anni del XX secolo italiano. La figura del giovane studioso, nato a Torino nel 1901 e morto nel 1926 a Parigi, suscita a quasi un secolo dalla sua dipartita ancora molto interesse, nonché studi e approfondimenti continui. Questo accade perché il bagaglio speculativo e teorico di Gobetti non si esaurisce minimamente nelle sue riflessioni socio-politiche, così pregne e illuminanti, né tantomeno nella sua infaticabile opera editoriale, ma coinvolge più apertamente le qualità metodologiche alla base dei suoi lavori d'impostazione teorico-critica. La visionarietà e insieme la freschezza dei suoi interventi rientrano nelle modalità di espressione di quell'"interventismo militante" che Gobetti aveva assorbito fervidamente e fatto suo grazie a figure e modelli a lui affini: Salvemini, Croce e «La Voce» di Papini e Prezzolini.

Volendo soffermarci in questo breve contributo su alcune acutissime e sempre attuali valutazioni politico-culturali del pensatore torinese, lasceremo da parte gli aspetti più pragmatici dell'operato di Gobetti e della sua lotta al fascismo, per analizzare alcuni passaggi della *Rivoluzione Liberale*, saggio apparso nel 1924 e vera *summa* delle riflessioni e degli interventi teorici editi nei due anni precedenti sulla rivista, diretta dallo stesso Gobetti, da cui l'opera prende il nome.

La peculiarità innovativa del *modus operandi* gobettiano vi appare innanzitutto a livello metodologico e si esemplifica interamente nella capacità che Gobetti ha di portare avanti un sistema di critica analitica e oggettiva del Risorgimento, prima, e del sistema politico italiano postunitario, poi, attraverso un filtro valutativo di matrice liberale, ovviamente a lui consono, senza tuttavia inquinare o soggettivizzare eccessivamente le speculazioni, che appaiono di conseguenza competenti, equilibrate, mai intaccate da dogmi ideologici o pregiudizi.

Lo studioso torinese, conscio del valore irrinunciabile di una dialettica politica realmente efficace entro il perimetro di un sistema politico che dovrebbe essere caratterizzato da un marcato bipolarismo, riconosce il valore fondante della lotta di classe, non solo perché fenomeno capace di «promuovere nel cittadino la coscienza di produttore, come capitalista, come tecnico, come politico»[1], ma anche perché solamente «attraverso la lotta di classe il liberalismo può dimostrare le sue ricchezze»[2], divenendo lo strumento principale di un insperato rinnovamento popolare. Il liberalismo non assurge mai, dunque, a categoria puramente filosofica o retorica, ma viene pensato da Gobetti innanzitutto come pratica politica che nasce anche e soprattutto in virtù del confronto collettivo e dell'affermazione di libertà, con il fine ultimo di garantire e promuovere un individualismo maturo e consapevole, sempre ben radicato «nell'ethos delle regole condivise, della legalità, delle eguali opportunità, e nel primato dell'individuo sul conformismo delle obbedienze»[3]. Il sistema teorico di Gobetti riesce, quindi, ad autolegittimarsi e ad autosorreggersi senza scadere mai nella banalità accusatoria o in atti di difesa equivoci.

Un altro esempio paradigmatico di tale qualità d'indagine e di risorse intellettive è dato dal fatto che Gobetti è stato abilissimo e brillante nello studiare, comprendere e valorizzare il momento storico rappresentato dall'occupazione delle fabbriche torinesi e dai moti proletari del biennio rosso, giudicati come sintomo positivo in quel periodo di totale stasi politica, nonostante tali fenomeni operai apparissero del tutto lontani dal suo sentire politico ed economico. Tuttavia, Gobetti individuò in questo evento di ribellione consapevole e organizzata le basi, che sarebbero state poi costrette a crollare, non essendo state canalizzate adeguatamente all'interno di un nuovo e più grande movimento unitario e compatto, per il potenziale inizio di una fase di partecipazionismo politico più attivo, più esteso, capace di aprirsi infine alle masse o almeno a quelle masse, come gli operai di Torino, che iniziavano ad avere conoscenza e consapevolezza del proprio agire nella società e del proprio

[1] P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Torino, Einaudi, 2008, p. 137.
[2] Ivi, p. 134.
[3] P. FLORES D'ARCAIS, *Gobetti, liberale del futuro*, in P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, op. cit., p. XXVIII.

ruolo produttivo, nonché per la nascita di un nuovo ceto dirigente, meno interessato agli intrighi e ai legami con lo Stato e più autonomo, indipendente e cosciente del proprio fondamentale ruolo all'interno del processo di sviluppo economico dell'intero paese.

Ciò che risulta chiaro a Gobetti nell'analisi dei primi cinquant'anni di vita dello Stato unitario è la pressoché totale mancanza in Italia di alcuni attori sociali – lavoratori qualificati, imprenditori, risparmiatori –, la cui funzione economica e politica è invece cruciale nelle dinamiche nazionali di tutti gli altri grandi paesi occidentali. Appare dunque evidente che, nonostante la sussistente lontananza dal credo comunista, lo studio delle logiche marxiste e della rivoluzione leninista, e l'attenta analisi dei moti torinesi permettano a Gobetti di valutare con favore il suddetto processo (mancato), configuratosi dopo la Prima guerra mondiale come «il primo movimento laico d'Italia, capace di recare alla sua ultima logica il significato rivoluzionario moderno dello Stato»[4].

La flessibilità critica e adogmatica del pensiero gobettiano, oltrepassando l'aridità di apparati concettuali prefissati e preconcetti, favorisce gli esiti felici e paradossalmente ancora oggi validi, sotto alcuni aspetti, del saggio. Una rilettura attuale della *Rivoluzione Liberale* permette, infatti, di enucleare una serie di tematiche portanti e di problematiche che quasi cent'anni di storia non sono riusciti, purtroppo, a cancellare.

Innanzitutto, appare difficilmente contestabile l'antico e triste retaggio in cui il popolo italiano pare ostinatamente crogiolarsi in materia di educazione scolastica, politica e soprattutto civile, una pecca di enorme importanza nella crescita sempre deficitaria della società italiana tra il XX e il XXI secolo. In uno Stato di diritto, in cui la difficoltà del singolo individuo/cittadino di riconoscersi come entità funzionale e necessaria della *res publica*, come parte integrante dei meccanismi nazionali non sembra essere stata mai debellata, oggi come ieri «il contribuente italiano paga bestemmiando lo Stato; non ha coscienza di esercitare, pagando, una vera e propria

[4] P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, op. cit., p. 32.

funzione sovrano»[5]. Di conseguenza, la cattiva gestione degli affari pubblici non è solamente e semplicemente imputabile a una classe dirigente mai capace d'instaurare una vera e propria "coscienza statale", ma anche a un popolo che solo raramente negli anni ha sentito, percepito davvero la dignità, il dovere e il diritto di partecipare in maniera attiva e costruttiva alla vita politica, sociale e culturale del paese.

Accade, seppur in maniera diversa e attraverso fenomeni differenti, che la quasi assoluta mancanza di un atteggiamento problemista – laddove "problemismo" è inteso come capacità di saper considerare i "problemi", nella complessità della vita sociale, «eccellenti punti di orientamento […] occasioni e strumenti per individuare la crisi e le forze vitali presenti nell'equilibrio politico»[6] – abbia provocato spesso e in diversi momenti storici lo stesso bisogno di "unanimità", ossia la necessità di riconoscersi, quasi "aprioristicamente", in un referente politico capace di incarnare in sé le richieste più istintive e meno sviluppate del sentire comune, incanalate verso un consenso adulatorio di volta in volta rivolto alle più estreme personificazioni dell'agire politico, che in Italia, più che in ogni altra nazione europea, hanno riscosso inimmaginabili adesioni nell'ultimo secolo. Oggi come allora, infatti, il cittadino «ama contemplare il mondo semplificato secondo le proprie misure»[7]. Ciò che aggrava negativamente l'"educazione politica" del popolo italiano, atavicamente legato a un'idea malsana di democrazia, mediazione e dialogo, è la tendenza all'«abito cortigiano, lo scarso senso della propria responsabilità, il vezzo di attendere […] dal *deus ex machina* la propria salvezza»[8].

Tracciate tali premesse, appaiono più facilmente intuibili i motivi per cui, per larghi periodi storici, le maggioranze politiche in Italia abbiano goduto di un successo popolare capace quasi di annullare e delegittimare il ruolo delle opposizioni e delle minoranze. La zoppicante dialettica politica che ha caratterizzato l'Italia nel secondo '900, mai davvero abile nel difendere a spada tratta il concetto stesso di rappresentanza politica, provoca oggi una diffusa delegittimazione dell'agire politico

[5] Ivi, p. 146.
[6] Ivi, p. 133.
[7] Ivi, p. 164.
[8] Ivi, p. 176.

e del sistema democratico-rappresentativo *tout court*, innescando nuove forme partecipative, più dirette e immediate, che però mettono in dubbio niente di meno che l'idea stessa di repubblica parlamentare, facendo presagire scenari poco certi per il futuro, anche a breve termine. D'altronde, «il contrasto vero dei tempi nuovi come delle vecchie tradizioni non è tra dittatura e libertà, ma tra libertà e unanimità: il vizio storico della nostra formazione politica consisterebbe nell'incapacità di pesare le sfumature e di conservare nelle posizioni contraddittorie un'onesta intransigenza suggerita dal senso che le antitesi sono necessarie e la lotta le coordina invece che sopprimerle»[9] e – come suggerisce Paolo Flores d'Arcais – «la negazione delle libertà può affermarsi per vie inedite, anche attraverso il consenso e il conformismo di massa ottenuti da governi demagogici e relative promesse miracolistiche»[10].

Il lascito concettuale gobettiano, da assumere a monito nei burrascosi tempi nostri, si concentra infine nella riscoperta del valore prezioso e insostituibile dell'autonomia dell'individuo, prerogativa insuperabile che si declina contemporaneamente come diritto e dovere, come necessità, ma anche come scelta continua, da perpetuare quotidianamente, senza scadere in tentativi tendenziosi d'anarchia individualistica o narcisistica. La libertà di pensiero e di scelta dell'individuo si dimostra, infatti, tale solamente nel momento in cui si esprime attraverso le maglie di una collettività rispettosa, all'interno di uno Stato capace di garantire l'ascolto, la condivisione e il confronto costruttivo, ricavandone a sua volta fertilizzante imprescindibile per la crescita, la stabilità e il funzionamento del proprio ordinamento costitutivo, senza che nessuna delle sue componenti venga mai messa in discussione nello svolgimento delle proprie prerogative da altri organi istituzionali. Solo attraverso una costante, responsabile e mai sopita sinergia la *res publica* verrà finalmente vissuta e valorizzata come tale nell'interesse di tutti gli attori coinvolti.

Niccolò Amelii

[9] Ivi, pp. 9-10.
[10] P. FLORES D'ARCAIS, *Gobetti, liberale del futuro*, op. cit., p. IX.

Recensioni

Questa sezione è dedicata a recensioni, per lo più di libri di vario argomento e genere letterario, italiani e stranieri, classici e contemporanei, e mira a fornire informazioni puntuali nonché valutazioni motivate e argomentate sulle pubblicazioni prese in esame, talora suggerendo spunti per una loro interpretazione critica.

A partire dal quarto fascicolo, sono state introdotte le recensioni di pellicole cinematografiche e nel sesto quelle relative a eventi, mostre e manifestazioni varie.

Christian Mascheroni, *Non avere paura dei libri*

Matelica (MC), Hacca edizioni, 2013, pp. 253, eu 14

ISBN 9788889920886

«A Eva e Gino, a mamma e papà. Voi siete la mia storia, la mia costante ispirazione. Io sono vostro»: questa è la dedica che l'autore, Christian Mascheroni, premette al proprio romanzo-confessione, *Non avere paura dei libri*. La storia di un amore profondo che lega un figlio ai genitori, alla stregua di quello che intercorre tra un lettore e i suoi libri.

L'autore ha avuto il coraggio di ripercorrervi le tappe fondamentali della *propria* storia, della *propria* vita: Mascheroni, infatti, accoglie caldamente i lettori e mostra loro le gioie e i dolori della vita familiare. Siamo avvolti dal suo universo, una galassia di esperienze che ruotano attorno ai due pilastri della sua esistenza, Eva e Gino, i suoi amati genitori, oltre che ai libri, suoi compagni di viaggio e di vita.

L'opera risulta a tutti gli effetti essere un'autobiografia: l'autore vi percorre un viaggio a ritroso, nei ricordi; tuttavia, non è un percorso lineare e scontato. Egli sprofonda nel proprio io, rivive il passato e lo illumina di una luce inedita.

Grazie a tale cortocircuito crono-spaziale, ci ritroviamo nel salotto di casa della famiglia Mascheroni, in uno stabile da cui partono le camionette dei pompieri (la professione svolta dal padre, Gino). Siamo avvolti dalla realtà provinciale di Appiano Gentile, paese in cui vivono i protagonisti. La casa ha le pareti di carta, è una vera e propria libreria personalizzata: le mensole sono cariche di migliaia di volumi; l'autore parla di ben 2500 libri, ospitati negli armadi e nei bauli, custoditi come dei tesori inestimabili. Una casa dalle meraviglie nascoste, una libreria sempre pronta a essere arricchita e a regalare libri che non ci si ricordava più di avere.

Tale quantità di volumi è il frutto dell'amore incondizionato che Eva, la madre, nutre per la lettura. L'autore descrive il rapporto simbiotico, carnale che la donna ha

con le cose che più ama al mondo: i libri e la famiglia. Eva è colta, di bella presenza, solare: la sua esistenza ruota attorno all'amore per i libri, i film e il suo Christian. Ogni momento della giornata sarebbe cupo, se non venisse illuminato da una buona lettura: così il figlio vede la madre leggere in ogni dove, sia mentre fuma sia quando avrebbe a disposizione poche ore di sonno o addirittura mentre mangia una fetta di cocomero.

Eva, come accennato, ha un rapporto fisico con i libri e i segni di tale rapporto sono ben visibili sulle pagine, indelebili come cicatrici. Il figlio racconta di come i libri rechino le testimonianze di questo amore: «C'erano una macchia di inchiostro e l'odore di fumo conservato fra le pagine». Proprio attraverso quei volumi Christian continua ad avere un legame con la madre anche dopo la sua scomparsa: quei libri non potrebbero appartenere a nessun'altra lettrice, recano impressi sulle pagine i segni della passione che Eva nutriva per la lettura. Diventano parte integrante del rapporto madre-figlio e sono l'unico modo per mantenere vivo tale amore, travalicando i confini imposti dal tempo: «Sono passati dieci anni dalla sua scomparsa e ancora adesso il miglior modo per parlarle è sfogliare i libri che hanno reso speciale la nostra vita».

Il libro è una parte di Eva, è l'estensione del suo io: le fa compagnia, la fa ridere, la intrattiene. Eva s'immerge totalmente nelle storie che legge, vi si immedesima a tal punto da lasciarsi avvolgere dalla magia e dall'atmosfera evocate e da rimanere delusa dal mediocre confronto con la vita vera, reale. È una lettrice appassionata, vive con i libri, li ascolta e li reinterpreta. Ritiene che essi non siano dei meri oggetti, ma che abbiano un'anima che necessita di essere ascoltata, che sia giusto intraprendere un colloquio con loro: «I libri non potevano essere semplicemente letti ma andavano stravolti».

L'autore attribuisce a tale rapporto vivo e dialettico che la madre intrattiene con i libri l'origine della propria passione per la lettura e la scrittura. Grazie agli insegnamenti di Eva, infatti, egli è riuscito a realizzare il sogno di diventare uno

scrittore, concretizzatosi nella straordinaria parabola che lo ha portato dallo scrivere sul magazine «Campus» al diventare autore di programmi televisivi.

Attraverso la testimonianza di questo amore profondo, capiamo che il libro non è un semplice oggetto: è sicuramente un medium di idee, favorisce la conoscenza e il progresso, ma è anche *altro*. Ed è questo *altro* che viene percepito da Eva e trasmesso al figlio. Il libro, infatti, è un membro della famiglia: entra nelle case, ha il permesso di sedersi col lettore sul letto, lo vede piangere e ridere. Il libro è allo stesso tempo un figlio, in quanto ce ne prendiamo carico, curiamo la sua integrità e incolumità, ci preoccupiamo che sia sempre con noi o che ci venga restituito: ci fa sentire amati, completi, e ci appartiene. Contemporaneamente, esso veste i panni di un genitore: ci prende per mano, accompagnandoci sulla strada della crescita personale; aiuta a capire chi siamo, a stare al mondo e a vivere con gli altri. Soprattutto, non giudica. Ci fa mettere in discussione postulati ritenuti intoccabili: mette in crisi, ma si preoccupa anche di seminare nuove idee e di farcele coltivare.

Il libro ha la grandezza di mostrarci la magia di mondi e di altre esistenze possibili; delinea realtà parallele, intrise di colore, profumo, sensazioni non paragonabili con il grigiore della quotidianità. La grandezza di un buon libro consiste nello spalancare nuovi orizzonti: è un portale attraverso il quale si possono intraprendere dei viaggi fuori dall'ordinario, al di là delle barriere costrittive della logica; con la consapevolezza che non ci siamo spostati di un millimetro e che ai voli pindarici della mente corrisponde un corpo ben ancorato alla vita reale. Eva è ben consapevole di tale discrasia ed emerge per tutta l'opera il suo opporsi alla stasi di un corpo avvolto dal grigiore quotidiano. Per questo motivo rimane colpita, ad esempio, dall'abilità di Moravia nell'evocare tale quotidianità e nel rappresentare plasticamente l'infelicità attraverso le parole: «Libri quali *Gli indifferenti* la leggevano dentro senza il suo permesso». I libri la comprendono, vedono i suoi mostri interiori.

L'autore indaga il potere delle parole, la loro funzione di entrare in contatto con la sua parte più intima e la capacità di diventare un tramite nel rapporto con sua

madre. Dopo una discussione, i due affidano alla scrittura i propri sentimenti: «A volte eravamo lettere, non c'era modo migliore di parlarci, di chiederci scusa, di riunirci dopo le separazioni». Il rapporto familiare viene ricucito proprio grazie alle parole, messaggere di fiducia, latrici dell'io più veritiero. Alle parole scritte vengono affidati anche i buoni propositi dell'anno nuovo, appositamente su dei bigliettini, poi bruciati per preservarne la segretezza. In casa Mascheroni, dunque, la lettura e la scrittura hanno da sempre accompagnato i protagonisti nel loro percorso di vita: «Ogni libro ci ha dato delle risposte nel corso della vita».

I libri, come anticipato, hanno preso per mano soprattutto Eva, madre e moglie orgogliosa della sua famiglia, della sua vita quotidiana costellata di amore, letture, lezioni di tedesco e creazioni artistiche durante le festività. Tuttavia, la sua mente rimane sempre avvinghiata all'atmosfera evocata dai libri: vorrebbe vivere concretamente quelle vite rese così tangibili e accattivanti dalla potenza evocatrice delle parole, ma sa perfettamente che la vita reale è un'altra. Eva è sia una lettrice incallita sia una donna fragile, scissa tra la nostalgia per la sua città di origine, Vienna, e il rapporto tormentato con la madre. Per un animo così sensibile, i libri rappresentano l'unico universo in cui rifugiarsi e cercare di reprimere i mostri interiori. Ai libri deve tutto e sente il dovere di trasmettere a suo figlio tale riconoscenza.

L'autore ricorda con commozione i pomeriggi estivi passati a leggere pile interminabili di volumi con la madre, i libri che si consigliavano a vicenda, le letture ad alta voce per creare un'immersione in un terreno comune di emozioni e sensazioni. Un rapporto viscerale tra madre e figlio, specchio del rapporto stretto e intenso fra lettore e libro. Il titolo stesso dell'opera è un monito a non farsi spaventare dal potere dei libri, a lasciarsi avvolgere dall'abbraccio che solo un libro può regalare: tale frase viene attribuita proprio ad Eva.

Ci viene, dunque, regalato un percorso a ritroso nell'esistenza di un figlio e di un lettore, che termina con un omaggio ai *suoi* Eva e Gino, mezzo e tramite che hanno fatto avvicinare il figlio alla sua passione e lo hanno trasformato in lettore. Egli

paragona i propri genitori ai libri, in quanto modelli e maestri di vita: in carne e ossa i primi, cartacei i secondi. «Mia madre e mio padre sono i libri che riapro e rileggo, dai quali ottengo risposte, che mi suscitano nuove domande. Sono libri che non ingialliscono col tempo [...] a ogni pagina voltata la prima cosa che leggo è il loro nome, indelebile»: l'autore suggella così il proprio racconto, con la più riconoscente dichiarazione d'amore che un figlio possa donare ai propri genitori.

Eleonora Bufoli

Edoardo Albinati, *Maggio selvaggio*

Milano, Rizzoli, 2018, pp. 413, eu 14

ISBN 9788817104975

Nella storia letteraria italiana molti sono stati gli autori che hanno ambientato le proprie opere in un carcere: partendo dalla cronaca di Casanova della fuga dai Piombi, passando per il Silvio Pellico delle *Mie Prigioni* e arrivando al rocambolesco Novecento, con il manifesto ideologico di *Gramsci* nelle *Lettere dal Carcere* e, pochi anni dopo, con Guglielmo Petroni e il pungente romanzo *Il Mondo è una Prigione.* Solo per ricordarne alcuni.

Pochi, se ben si riflette, sono stati quegli scrittori che hanno descritto la docenza in carcere, che vi hanno insegnato, provando a far giungere cultura in un luogo in cui è più difficile che possa essere diffusa.

Edoardo Albinati, prima di essere uno scrittore, è un professore. Dopo aver insegnato nella scuola pubblica per cinque anni, nel 1994 decide di sperimentare l'educazione scolastica in carcere. Precisamente, in quello romano di Rebibbia. *Maggio selvaggio* è, appunto, il risultato di un anno d'insegnamento fra le mura circondariali, dal maggio del '97 al maggio del '98.

Il romanzo si apre con l'incipit «Questo è un libro sull'irrealtà». "Irrealtà" è una parola forte, che sottintende un ambiente completamente estraneo a tutto ciò che è esterno al perimetro delle sbarre. Albinati con questo esordio vuole comunicare immediatamente l'alterità del carcere, il suo essere attiguo ma allo stesso tempo disgiunto dalla vita di tutti i giorni: un mondo che corre parallelo alla realtà, in cui gli uomini, man mano che il tempo passa e il loro tempo è sempre più segnato, perdono la loro primigenia forma. A questo proposito l'autore fornisce una descrizione precisa di quello che succede al corpo durante la detenzione: «Per prima cosa gli si abbassa la vista e questo perché non c'è più nulla da vedere […] lo sguardo perde la profondità

perché gli spazi sono limitati» (p. 160). Gli occhi si disabituano al mondo, alla sua luce. Dopo che la vista s'impigrisce, gli uomini perdono i denti e, come spiega Albinati: «un uomo con i suoi denti in bocca può ancora essere considerato uomo… è celato il desiderio irresistibile di non essere più uomini» (p. 161). Il carcere non sembra rieducare, ma al contrario svuotare: cosa resta a una persona se perde i propri attributi fisici? Senza più la facoltà di mangiare o vedere, ma solo di pensare? Ecco che i ricordi riaffiorano e ristagnano nella mente che tende ad avere sempre più i contorni della cella dove si è rinchiusi.

La forma con cui Albinati descrive questo altrove è il diario: non c'è struttura più consona, dato che il carcerato, soprattutto colui che ha pene più lunghe, tende a schematizzare il tempo, a viverlo attraverso il calendario. Questa preistorica divisione delle ore aiuta gli uomini a restare attaccati al mondo che c'è fuori: tutto è assiduamente aggrappato ai giorni. Riportando attraverso il discorso indiretto le loro parole, l'autore è il medium con cui filtra le emozioni e i pensieri dei detenuti: durante le lezioni infatti, a partire dai testi analizzati in classe, nascono delle digressioni in cui si riflette sullo stato del carcere, sui processi che riguardano gli alunni o su episodi estemporanei della vita carceraria. Tutto ciò viene rappresentato dallo scrittore con parole crude e schiette; elevandosi a traduttrice dei dilemmi del detenuto, la scrittura di Albinati stilisticamente sprofonda nella depressa e sistematica apatia: alcuni giorni vengono descritti con una punteggiatura invadente, che divide la narrazione in un ritmo da marcia militare, altri raccontati con frasi fluenti. La prima persona è contaminata dagli interventi indiretti dei vari "opinionisti", che irrompono sia durante le lezioni, come già detto, sia durante le riflessioni extracarcerarie dell'autore. La giostra emotiva tra furenti malinconie e gioie futili lo invade, facendolo sprofondare in «un tremendo limbo» (p. 260).

Come i suoi allievi, ormai, resta quasi indifferente a certe disgraziate scene, come quella dell'arabo che per non parlare si è cucito la bocca: «il mio cuore, come quello degli altri detenuti che assistevano alla scena non ha battuto più di mezzo colpo del normale» (p. 20). Lo scrittore in prima persona vive questa meta-realtà

catatonica che solo rare volte viene sconvolta da qualche novità: per esempio, il concerto di Baglioni nel carcere. Una ventata di aria fresca in un mondo sempre in lotta con se stesso.

Datato dicembre 1997 è, poi, un episodio significativo per chiarire le lotte intestine di cui soffre la detenzione italiana. Albinati assieme ai propri alunni legge un articolo di giornale su quella che sarà la nuova direttrice di Rebibbia, una donna marziale, autoritaria, tale Armida Miserere. Lei, come spiega l'autore, non crede che il carcere sia un veicolo per un futuro riscatto sociale: queste sono definite «boiate […] gli unici detenuti simpatici sono quelli con le palle» (p. 232). Dopo le dichiarazioni, la sua nomina sarà congelata e poi annullata. L'autore riflette sulle parole della Miserere: come si può riformare il sistema penitenziario se si considera il luogo di detenzione come una stalla? Se qualcosa può esser fatto per queste persone, per quelli che se lo meritano, come è possibile che durante il concerto di Baglioni vengano permessi ingressi da fuori? Il concerto è stato organizzato per i carcerati e per le loro famiglie: cosa c'entrano funzionari, famiglie delle guardie, ministri, insegnanti e psicologi? In totale, gli estranei sono ben trecento. I detenuti sono obbligati a seguire i brani al di là di un cordone di guardie e le prime file sono occupate dai cosiddetti "esterni". Il carcerato viene trattato come un uomo di serie B, come un omuncolo, un inetto. Quindi, pur indignandosi, coloro che hanno allontanato la Miserere hanno sostenuto con le loro azioni le sue parole. Rebibbia diventa, allora, «il palcoscenico dove TV e parlamentari pescano il loro punto di vista sui delitti e sulle pene» (p. 232).

L'unico mezzo con cui sopravvivere sono i progetti, come quello scolastico: i detenuti fanno a gara per parteciparvi e, una volta in classe, s'impegnano anche. L'autore non smette mai di sottolineare il feroce senso di responsabilità di alcuni. La lettura così come la scrittura sono l'unico mezzo di evasione, esprimono l'ultimo "residuo" dell'essere uomo. Lo sfogo attraverso i testi consente di rimanere aggrappati alla società fuori dalle mura e di non sprofondare nella monotonia e nell'angoscia: «Rebibbia è il mio totem, il mio ricovero, lo scudo contro la fesseria

del mondo intellettuale […] Oh ma il mio umore è troppo sottile e fragile perché io possa andare avanti a lungo» (p. 320). Rebibbia è come una mitologica Medusa, che porta l'autore a esserne ammaliato ma anche fatalmente pietrificato. Nel corso dell'estate, «la lontananza dal carcere è stordente. L'occhio si era abituato a corridoi, gallerie, prospettive sbagliate» (p. 109). La vita fa quasi paura, si avverte il distacco da essa.

La narrazione si conclude con una canzone fischiettata da un detenuto che lo scrittore ascolta mentre sta uscendo e a cui replica; lentamente il suono si affievolisce fino a che Albinati non lo sente più e smette di fischiare a propria volta. Un finale simbolico, che fa capire come la durezza delle sbarre abbia consentito allo scrittore di maturare: anche lui ha imparato qualcosa, non solo i suoi allievi. Si è abituato al carcere, ai suoi ritmi, alle sue sconfortanti angosce.

Così termina *Maggio Selvaggio.* Selvaggio come la detenzione che spreme l'individuo, facendone uscire la parte più bestiale, quella che si pensa sia stata bonificata dalla civiltà. Albinati vi rappresenta uomini che sopravvivono, che tentano di restare a galla e, per quanto possibile, di essere ancora chiamati uomini.

Lorenzo Buonarosa

Chandra Livia Candiani, *Vista dalla luna*

Milano, Salani Editore, 2019, pp. 128, eu 10

ISBN 9788869189487

Dorme ai piedi del tuo letto Io
come col padrone il cane
che non gli importa se sia buono
o malvagio ma inflessibile lo vuole
duro agli occhi degli altri,
per sé regale.

Signora del Suono
concedimi un tempo inutile
per imbandire una tavola
vuota e servire ai convitati
Questo silenzio, non un altro
attimo, ma la fragorosa apertura
proprio di Questo.

La bambina è blu.
Come le ombre sulla neve.
Conserva le parole in un sacco
buio
apre le parole al vento.
Come una scolara, non vista,
in cortile
parla con l'aria.

La bambina.
Ogni anno una nuova cicatrice.
Le parole
nel forno
diventavano piume.
Nel forno
entrava un destino
e usciva uno spartito
musicale.

Non c'è
nel bambino
parola.
Un silenzio
gli dà la mano.
La stringe.
La sboccia.

Vista dalla luna di Chandra Livia Candiani (Salani Editore) è un invisibile e impalpabile itinerario intorno alla consapevolezza del mondo rappresentato, con la luminosità sotterranea dell'accorata dignità dell'infanzia.

La poetessa diffonde la luce attraversando la coscienza dell'intenso vedere oltre e trasportando il bagaglio sentimentale nella materia spirituale e reale, nella trasposizione simbolica di oggetti e di immagini, nell'astrazione di un sentire profondo e vicino ai bambini, percepito con i loro occhi, nel vivo conflitto emotivo.

Gli impulsi e le incessanti aritmie del cuore irradiano la sensitività, orientano nell'altrove le sensazioni di ogni vulnerabilità e contro le minacce l'autrice pone empaticamente il proprio accento poetico come sostegno, e libera la rabbia dell'ignoranza, ricambiandola con la saggezza.

Lo stile ancorato alle sofferenze e alle speranze esprime la nobile consistenza di chi, esente da colpe e incapace di concepire il male, si affida all'istintiva familiarità dei luoghi e delle persone amate. I bambini con la loro evocativa presenza sono consumati dalla pura discrezione che non trova giustificazione al dichiarato dolore ma che macera ineluttabilmente l'indiscriminata e fredda crudeltà nelle parole, accordate alla scarna attualità.

La poetessa intraprende una ricostruzione letteraria disarmante, deteriorata dalle alterazioni umane, e il lato oscuro delle cose così come delle persone attanaglia e avvince la verità più crudele. L'unica protezione in funzione di difesa è il sogno, rifugio nella parte migliore di ogni privata conquista dell'anima. L'invito a intraprendere la via della comprensione è un'esortazione all'indulgenza astratta dalla realtà degli eventi che conduce a un'esigenza interiore di desiderio di riscatto e di bene. Le sentenze affettive confermano una forza linguistica universale, nell'ingannevole metafora di ogni fiaba apocrifa i bambini sono i profeti dall'autentico significato e, capaci di decifrare gli enigmi degli adulti, interpretano una significazione intima, elevando l'incisività dello spirito riflesso contro gli ancestrali richiami dagli abissi di ogni negazione alla sensibilità.

Rita Bompadre

Domenico Starnone, *Confidenza*

Torino, Einaudi, 2019, pp. 141, eu 17,50

ISBN: 9788806243562

Confidenza, *narrazione potente di una vita banale*

Tutti noi possediamo un segreto inconfessabile. Quella macchia che impiastriccia, in maniera più o meno visibile, la nostra più o meno linda coscienza. Si tratta di un segreto che teniamo celato, sicuri che, chiuso a doppia mandata in una stanza della nostra memoria, non potrà tentare di turbare le nostre vite. Ma se qualcuno ci chiedesse di confessarlo, per rafforzare un legame che è sul punto di spezzarsi?

È questo il la che dà avvio a *Confidenza*, l'ultimo romanzo di Domenico Starnone. Pietro Vella, un insicuro professore di lettere, è il protagonista della narrazione. Ha una moglie piacevole e intelligente, tre figli, riesce a uscire dal grigiore scolastico e persino a ottenere il successo tanto agognato. Una vita perfetta, insomma, se non fosse per Teresa, giovane e brillante sua ex fidanzata nonché custode del suo più turpe segreto.

Sin da subito si delinea quel detestabile triangolo amoroso di cui la letteratura ha tanto abusato: l'uomo conteso e le due donne. Eppure Starnone riesce a non cadere nella tentazione, delineando figure femminili indipendenti, opposte all'universo maschile sempre in cerca di approvazione. *Confidenza* diviene la storia di un uomo che ha sempre aspirato alla perfezione: «Bisognava aspirare alla inflessibile gelida perfezione per sentirsi cattivi al minimo sgarro. Ma diventare adulti – mi dissi – è rinunciare a essere perfetti» (p. 76).

Il romanzo, caratterizzato dall'uso della prima persona e della focalizzazione interna, ha una struttura tripartita. Nel cosiddetto "primo racconto", il più ampio e

dettagliato, il punto di vista coincide con quello del protagonista. La vicenda si dipana attraverso le riflessioni profonde di Pietro, un esistenzialista un po' egocentrico, che si crogiola nel piacere di analizzare tutti gli aspetti della vita, sua e degli altri. Ed è proprio dai suoi giudizi, spietati certo ma sinceri proprio perché sempre e solo pensati, che impariamo a conoscere i personaggi. Per questa ragione Teresa diviene «creativamente, brillantemente perfida» (p. 30) e Nadia, sua moglie, «la donna alla quale succhiavo il midollo per rafforzarmi e andarmene in giro facendo il maschio brillante con femmine nemiche delle altre femmine» (p. 70). Eppure Pietro è un insicuro, come si nota da una sua autovalutazione, intrisa forse anche di falsa modestia: «un cervello povero con una spolveratina superficiale d'istruzione, un neoacculturato senza tradizioni solide, eccessivo nei modi, nelle proposizioni, nei toni di voce» (p. 55). Starnone riesce a costruire una narrazione avvincente e ammaliante, senza ricorrere a scene "straordinarie". L'autore è in grado di ingigantire l'interiorità del personaggio, che vive, dall'esterno, una vita tutto sommato nella norma. E allora ci si chiede: possibile che una larga fetta dell'umanità abbia una vita esteriore così povera e, di rimando, un'esistenza interiore così contorta e labirintica?

Nel secondo e terzo racconto, lo scrittore strizza l'occhio, sempre con la delicatezza che lo contraddistingue, al mondo femminile, per smorzare le sfumature maschiliste di alcuni pensieri del protagonista. I punti di vista sono quelli di Elena, figlia di Pietro, ormai anziano, e di Teresa. A ben pensarci, è proprio quest'ultima, forse, la protagonista dell'intero romanzo, che è attraversato dalla sua costante presenza, fisica e astratta. Si scopre dunque, in queste due ultime sezioni, brevi ma cruciali, che forse non è tutto come sembra.

Il merito del romanzo, tuttavia, non consiste solo nella struttura della narrazione, mai lasciata al caso, ma anche nello stile, limpido e colloquiale, in grado di riprodurre l'oralità, con un andamento conforme alle situazioni descritte. Esso diviene concitato e spezzato, ad esempio, quando l'autore racconta di un litigio tra marito e moglie: «Le parole mi tremolarono nella mente, prima sommesse, poi

gridate, e presero una velocità che le stracciò, le ridusse a sillabe, poi a un ringhiare selvatico» (p. 42).

Domenico Starnone costruisce una narrazione poliprospettica, in cui trovano spazio numerose tematiche. Tra queste, l'amore, rappresentato nelle sue forme più crude, senza indulgere in oleografiche romanticherie: «L'amore, come l'ho conosciuto io, infatti, è una lava di vita grezza che brucia senza fine, un'eruzione che cancella la comprensione e la pietà, la ragione e le ragioni, la geografia e la storia, la salute e la malattia, la ricchezza e la povertà, l'eccezione e la regola. Resta solo una smania che torce e distorce, un'ossessione senza rimedio», scrive l'autore proprio in posizione incipitaria.

Il sentimento, inoltre, è inserito nel tema pirandelliano del dualismo tra essenza e apparenza, tra costruzione mentale e realtà effettuale: «Ci innamoriamo di persone che sembrano vere ma non esistono, sono una nostra invenzione […]. Una cosa è la persona amata, altra cosa è la persona reale che finché l'amiamo non vediamo mai davvero».

Starnone dispiega tutte le sue doti di narratore e profondo indagatore dell'animo umano per regalare ai lettori una narrazione tagliente, talvolta cinica, ma limpida e priva di filtri. L'autore, premio Strega 2001, non delude le aspettative e, al contrario, corrobora la garanzia di qualità offerta da quella copertina inconfondibile, accecante nel suo biancore.

Teresa Iodice

Edoardo Calandra, *La falce*
a cura di Leonardo Lattarulo
Torino, Robin, 2019, pp. 190, eu 14
ISBN 9788872744574

Il romanzo breve *La falce*, pubblicato da Edoardo Calandra nel 1902 unitamente a due racconti (*Punizione* e *L'enigma*), è stato rieditato per la prima volta dalla casa torinese Robin, grazie alle cure di Leonardo Lattarulo. Questi, da molti anni, è appassionato studioso dello scrittore piemontese uscito dal canone anche a causa della mancata ristampa della maggior parte delle sue opere: Lattarulo ha curato la pubblicazione di alcuni testi di Calandra, corredandoli di preziose introduzioni (*La bell'Alda*, pubblicata nella *Bottega dello stregone. Cent'anni di fiabe italiane*, per Editori Riuniti nel 1985; *Dame Isabeau e altri racconti fantastici*, editi con Solfanelli nel 1990; *Juliette*, con Fazi nel 1995), ed è anche autore di diversi studi critici sullo scrittore piemontese.

La falce è un romanzo breve di ambientazione contemporanea, le cui vicende si svolgono in un anno non precisato, ma da collocare diversi anni dopo l'Unità d'Italia, tra Torino e Casaletto (identificabile con Murello, cittadina in provincia di Cuneo che Calandra aveva eletto a "paese dell'anima"). Qui è collocata la villa di campagna di Roberto Duc, il protagonista del romanzo. Roberto è un aristocratico di circa trent'anni che vive delle rendite delle sue proprietà e che ha dissipato il patrimonio in una fatua vita mondana; proprio all'inizio del romanzo, appare attanagliato da uno stato depressivo-malinconico. Per sfuggire al malessere, pensa di recarsi nella propria villa di campagna, denominata Fortino, ubicata a Casaletto, cittadina in cui è nato e in cui è stato nominato consigliere comunale al posto del padre (deceduto da poco); proprio il ritorno al paese natìo si configura come regressione all'infanzia e alla

campagna: l'aristocratico Roberto verrà, infatti, gradualmente conquistato dal caloroso mondo paesano, attraverso un vero e proprio rito di passaggio "invertito" (dalla città alla campagna, dallo stadio adulto a quello infantile) che lo porterà a eleggere come dimora definitiva Casaletto. A questo luogo egli si legherà indissolubilmente anche perché si innamorerà perdutamente di Susanna, la figlia di un contadino del posto che gli restituirà il senso dell'esistenza.

Lattarulo, nello scritto introduttivo, osserva che «uno dei motivi per cui il libro è stato per lo più trascurato o svalutato» (persino Croce, uno dei maggiori ammiratori di Calandra, lo ha giudicato uno dei suoi lavori «minori») è probabilmente il suo «carattere "tutto campagnuolo"», aggettivo che «non va letto nei termini di un'adesione calandriana al verismo regionalistico o di una ripresa della tradizione del racconto campagnolo» (pp. 7-10). Il mondo paesano, che fa da fondale al romanzo, rimane senz'altro un punto di forza: lo scrittore descrive magistralmente personaggi-macchiette dai nomi coloriti, ripresi in pose rustiche che declinano il romanzo su toni comici, e dimostra di conoscere profondamente l'animo umano quando fa seguire al lettore le emozioni che accompagnano Roberto: da aristocratico cittadino, egli si abbandona alla vita istintuale della campagna e animali, suoni, luci, odori campagnoli invadono ogni spazio del protagonista, soggiogandolo.

Lattarulo individua il tema centrale della *Falce* nella «ricerca di vita autentica» inficiata dall'«"inettitudine" del protagonista» (p. 10) e rileva come nel romanzo si alternino «due stati d'animo: il vagheggiamento di un piccolo mondo limitato e sereno e, insieme, il persistente timore di una negatività nascosta e indefinita» (p. 18). Calandra dà ampio spazio a questa negatività misteriosa nella parte centrale della narrazione, quando istituisce un rapporto stretto fra oggetti occultati e sentimenti rimossi: lo fa, in particolare, attraverso due vecchie bottiglie di vino, rinvenute dietro il muro della cantina di Fortino da alcuni operai intenti a ristrutturare la sua villa, per mezzo delle quali il protagonista stringe un patto d'amicizia con tre suoi compaesani (Baldassarre Baino, Ponzio Tomatis e Pietro Galosso), giurando che non si separeranno più. Questo patto determina non solo il cambiamento di carattere dei

pattuenti, ma lo stravolgimento dell'intero paesino: nell'arco di pochi mesi, infatti, muoiono i tre amici di Roberto e gli abitanti di Casaletto mettono in relazione la loro morte con il patto stipulato, per cui iniziano a considerare Roberto un condannato a morte. Lo scrittore descrive minutamente gli stati d'animo che accompagnano il protagonista mentre attende di essere "falciato" dalla Morte (da qui, il titolo del romanzo) e tiene il lettore col fiato sospeso, sciogliendo la tensione solo nell'ultima pagina della *Falce*, che si conclude felicemente. In queste vicende ha grande rilievo, come sottolinea Lattarulo, uno dei temi dominanti nella narrativa di Calandra, «quello dell'impossibilità di elaborare il lutto a causa del persistente potere dei morti sui vivi» (p. 21), e lo scrittore lega questo tema al fenomeno della suggestione in un climax ascendente: parte dal contagio dei quattro amici fino ad arrivare a coinvolgere tutti gli abitanti di Casaletto. L'interesse per la suggestione contribuisce a conferisce valore al breve romanzo perché la suggestionabilità della folla è molto viva in questi anni: è oggetto di studio di antropologi, psichiatri e criminologi, come dimostra sia la fortuna di testi come *Le lois de l'imitation* (1890) di Gabriel Tarde, *La folla delinquente* di Scipio Sighele (1891) e *Psychologie des foules* (1895) di Gustave Le Bon, sia l'ampia discussione sulla suggestione ipnotica in campo medico, riassumibile nella diatriba tra la scuola di Salpêtrière e quella di Nancy, dunque tra Charcot e Bernheim.

Monica Lanzillotta

Raul Mordenti, *De Sanctis, Gramsci e i pro-nipotini di padre Bresciani*
Studi sulla tradizione culturale italiana
Roma, Bordeaux, 2019, pp. 458, eu 24
ISBN 978-88-32103-29-8

Sono stata lieta di affrontare la lettura di questo denso e importante volume per una serie di ragioni: in primo luogo per motivi personali, perché conobbi il suo autore, parecchi anni fa, quando lavoravo come Ufficio editoriale e stampa alle Edizioni di Storia e Letteratura, in un incontro assieme all'allora Amministratore Delegato della casa, Lodovico Steidl, in occasione della progettazione di un'importante collana dell'editore; poi, perché questo libro tratta di una serie di argomenti che sono stati centrali nel mio percorso di formazione e, poi, di studio degli ultimi vent'anni almeno[1].

Come onestamente dichiarato nella *Nota editoriale*, il libro raccoglie saggi che vanno dal 1995 al 2018, rieditи e opportunamente aggiornati bibliograficamente per la pubblicazione: sono stati collegati fra loro, in maniera non arbitraria, individuando un filo che li percorre e che è legato al problema del ruolo degli intellettuali in Italia, dalla fine dell'Ottocento ai giorni nostri, e, in seconda battuta, ai difficili rapporti fra letterati e popolo-nazione, da cui deriva il «carattere non popolare (e dunque non nazionale) della nostra letteratura» (p. 156).

Sebbene sia un saggio storico-critico informato e ricco di dati, il volume ha anche il sapore della critica militante, specie nelle vibranti pagine dell'*Introduzione*, che attualizzano i problemi di cui si discorre e li riconnettono al nostro mondo dominato dalle logiche del capitalismo più sfrenato. Nonostante il pessimismo che

[1] Si propone una versione ridotta del testo letto alla presentazione del volume avvenuta presso la libreria L'Altracittà a Roma il 25 febbraio 2020, alla presenza dell'autore e con la partecipazione, in qualità di relatore, anche del Prof. Francesco Muzzioli assieme all'autrice del contributo [*N.d.R.*].

talora vi aleggia, ritengo di poter affermare che anche per Mordenti, per quanto "inattuali" (ma "inattuale" è termine anche adelphiano, e sappiamo pregno di "quali" significati), i modelli di De Sanctis e di Gramsci continuano a mantenere non solo un fascino, ma anche una potenziale grande forza attrattiva e persuasiva per chi si accinge ad affrontarne lo studio oggi, senza pregiudizi.

Il libro è equamente diviso in due macrosezioni, che comprendono le prime due *Parti*, incentrate su De Sanctis, e le seconde due, focalizzate su Gramsci.

Prima di tutto, Mordenti ricostruisce i difficili anni del primo periodo torinese di De Sanctis (1854-1855), successivi alla prigionia a Castel dell'Ovo e precedenti l'esilio a Zurigo. Parlare di quel biennio gli è funzionale a introdurre la questione della recensione del critico irpino all'*Ebreo di Verona* di Padre Bresciani, questione per nulla secondaria, dal momento che la struttura del volume e l'assemblaggio dei vari saggi sono costruiti in modo tale da realizzare una circolarità. Padre Bresciani, infatti, viene indagato non solo in quanto personaggio storico e letterato, ma anche in quanto antesignano di un tipo di intellettuale che contraddistingue un po' tutta la storia della cultura italiana, fino ai giorni nostri. Ma su questo punto tornerò.

Sia detto solo che la recensione di De Sanctis uscì nel febbraio del 1855 sul «Cimento», anni dopo sia la prima apparizione del romanzo a puntate sulla «Civiltà cattolica», fra 1850 e 1851, sia l'edizione del 1852 (Roma, Stamperia di Propaganda), «riveduta e corretta dall'autore con aggiunta di note storiche e filologiche» e considerata dal romanziere l'unica versione autentica e autorizzata.

È risaputo che Bresciani odiasse sia la rivoluzione sia Mazzini. De Sanctis, come fa notare opportunamente Mordenti (perché la filologia, «anche minima» [p. 39], «non è mai banale» [*ibidem*], affermazione che ovviamente sottoscrivo *in toto*), esamina un'edizione assai prossima alla *princeps* e ne evidenzia alcuni passaggi significativi. Dall'attenta analisi risulta che Bresciani addirittura arriva a preferire Mazzini all'ipocrisia dei Moderati (come, ad esempio, Mamiani), il che, di certo, gli ha procurato non pochi problemi e l'ha indotto a modificare l'edizione in volume

rispetto a quella a puntate. Tutte le considerazioni che si leggono nel volume di Mordenti sulla questione sono assai pertinenti e interessanti, in quanto individuano la presenza di due diverse linee politiche fra i cattolici del tempo (cfr. p. 47) e, inoltre, sottolineano come la recensione di De Sanctis abbia una valenza soprattutto politica, più che esclusivamente letteraria: infatti, «Attaccare frontalmente i Gesuiti e il loro scrittore più popolare […] voleva dire colpire la Compagnia nel suo sforzo (mai banale) di costruire presso le masse *una narrazione anti-risorgimentale*» (p. 49). E sappiamo quanto anche oggigiorno questo termine, "narrazione", sia di moda e attuale. Pertanto, Mordenti ben rileva come De Sanctis attacchi abilmente la debolezza letteraria dell'opera di Bresciani per fini, in realtà, soprattutto extraestetici che riguardano il piano ideologico-politico. Infine, il critico registra l'accoglienza entusiastica che la recensione ebbe in vari ambienti, rammentando i giudizi di Giovanni Prati, dell'editore Barbera, di Ruggiero Bonghi.

Assai dense sono anche le pagine che Mordenti dedica all'esilio, che «connette costitutivamente geografia e storia, cioè richiede di essere storicizzato *à la* Dionisotti» (p. 55). Al di là dei singoli, dotti e lucidi affondi nella dolorosa vicenda biografica degli esili di De Sanctis e nel suo rapporto con l'hegelismo, quello che mi sembra centrale in questo secondo capitolo è la sottolineatura dell'"essere italiano come problema", ovvero della costruzione dell'italianità proprio a partire da un'«immersione culturale decisiva in ambiente estraneo e straniero» (p. 57). Quindi, non italiano *versus* europeo o cosmopolita, ma italiano «*perché* europeo o cosmopolita» (*ibidem*), snodo assai attuale ancora oggi. Pertanto, oltre alle preziose osservazioni sul fatto che l'hegelismo desanctisiano sembra consumarsi proprio a Zurigo, che il dissenso con Hegel riguarda il punto cruciale della pretesa "morte dell'arte" (cfr. le pp. 72 e sgg.) e che il "*nodo*" problematico per De Sanctis è individuabile nel nesso Dante-Hegel, appare assai utile la valorizzazione che Mordenti opera degli anni dell'esilio zurighese ai fini della maturazione dell'autonomia critica di De Sanctis; inoltre, l'autore del saggio sottolinea pure che il critico irpino «diventa più italiano nell'impatto spiacevole con gli atteggiamenti e i

pregiudizi anti-italiani degli stranieri, come accadrà a tanti italiani all'estero dopo di lui» (p. 75). E la trovo affermazione assai coraggiosa in un'epoca come la nostra, in cui si tende a ritenere che solo chi è accolto e viene messo nelle condizioni migliori per operare possa progredire e crescere, sviluppando al meglio la propria personalità. Di fatto, invece, sembrerebbe di poter dedurre che Mordenti stia sottolineando che l'identità può aver bisogno anche di non-modelli o anti-modelli per potersi più armonicamente formare e sviluppare, e che il contrasto, o un ambiente ostile, spesso può rappresentare un fattore di crescita salutare almeno quanto l'armonia.

Suggestiva anche la sua definizione della differenza fra "esule" ed "emigrante", laddove entrambi assorbono la cultura del luogo che li ospita, ma l'esule, che «tiene "sempre volto lo sguardo" alla sua terra» (p. 78) e aspira a tornarvi, avverte anche la necessità, finché è all'estero, di «far conoscere agli stranieri la cultura del proprio Paese» (*ibidem*), così come fece proprio De Sanctis a Zurigo.

Come sottolinea e prova Mordenti, inoltre, l'esilio «matura in modo decisivo anche l'impegno politico militante di De Sanctis, nell'intreccio sempre stretto fra critica letteraria e politica» (p. 81), e lo induce, di fatto, a riavvicinarsi progressivamente all'indirizzo di Cavour.

Tratterò di volata della preziosissima *Seconda Parte*, tutta dedicata alla *Storia della letteratura italiana*, perché è quella, forse, più nota e anche perché, personalmente, era quella che più avevo studiato e meditato negli anni del dottorato di ricerca, scrivendo un saggio che mirava a dimostrare che il manuale di De Sanctis non può essere considerato un romanzo, con buona pace di molti critici[2].

Mordenti ne ricostruisce con esattezza e puntualità la genesi, la confronta con opere precedenti e coeve di Tiraboschi, Cantù, Emiliani-Giudici, Settembrini; ne ripercorre la vicenda compositiva ed editoriale, ne esamina la divisione in capitoli e lo stile, ne delinea il carattere finalistico (cfr. le pp. 152 e sgg.). Come storica dell'editoria, di certo concordo sul fatto che al riguardo De Sanctis non potesse non

[2] Cfr. M. PANETTA, *Se la* Storia *di De Sanctis possa definirsi romanzo*, in *Paradigmi e tradizioni*, n. 16 di «Studi (e testi) italiani», a cura di A. Quondam, 2005, pp. 97-111; poi, in una versione aggiornata dal titolo *La* Storia della letteratura italiana *di De Sanctis: manuale, saggio o romanzo?*, in EAD., *Guarire il disordine del mondo. Prosatori italiani fra Otto e Novecento*, Modena, Mucchi, 2012, pp. 17-35.

percepire che «la partita egemonica decisiva si gioca*va* proprio lì, in un libro di testo "ad uso de' Licei", cioè all'incrocio tra la formazione scolastica superiore per i futuri gruppi dirigenti riorganizzata dal nuovo Stato e il rinnovato dinamismo dell'editoria italiana di quegli anni» (p. 106); e, inoltre, sul fatto che non ci fosse concorrenza fra le *Lezioni* di Settembrini e la *Storia* di De Sanctis, edite dal medesimo Morano, perché la partita editoriale si giocava non sul terreno neutrale della qualità scientifica dei testi, ma sul piano delle differenti «opzioni ideologiche, politiche, religiose» (p. 108).

Fare storia della letteratura, allora – chiarisce Mordenti -, significava prima di tutto «*narrare una storia*» (p. 142), allo scopo di «fondare la nazione» (*ibidem*). E De Sanctis lo fece «declinando il nucleo vitale del giobertismo secondo cui l'Italia, priva di Stato, di re, di esercito, di tribunali, era tuttavia stata da sempre nazione perché capace di produrre cultura e soprattutto letteratura, e anzi capace di farlo ai livelli più alti in Europa e nel mondo intero segnando il nostro, paradossale, "primato"» (p. 143). Procedendo in tal senso, De Sanctis fondava anche la letteratura italiana in quanto campo di studi, chiosa opportunamente Mordenti.

Il saggio si sofferma intelligentemente anche su alcune figure di mediazione fra l'eredità desanctisiana e Gramsci: in particolare, analizza a fondo la personalità e l'apporto alla diffusione delle idee desanctisiane di Umberto Cosmo, ai cui corsi assistettero due allievi di eccezione: Gramsci e Togliatti. Come nota Mordenti, ad esempio, Gramsci ritrova nel Dante desanctisiano di Cosmo un «modello insuperato di una riconnessione organica fra cultura e masse popolari» (p. 207); e trae dall'irpino la fortunata categoria del "brescianesimo" (che riconduce all'inizio e al titolo dell'opera in esame), etichetta sotto la quale sono da lui indicati gli intellettuali italiani contraddistinti da viltà, ipocrisia, doppiezza caratteriale, piaggeria, boria trionfalistica *etc*. (cfr. p. 220) e che oggi Mordenti rintraccia pure nella «furia riabilitativa» (p. 226) di tanti.

La *Terza Parte* del volume è, invece, tutta dedicata a Gramsci: Mordenti illustra la genesi, l'organizzazione della materia e le fasi compositive dei *Quaderni del carcere*, ne esamina nel dettaglio le tematiche e le principali edizioni; dà conto della strenua lotta di Gramsci contro l'abbrutimento della prigionia, nella quale ruolo fondamentale riveste la scrittura in quanto «unico elemento possibile di sopravvivenza e di rapporto con il mondo» (p. 248). Discute il marxismo gramsciano alla luce delle influenze della rinascita idealista italiana d'inizio Novecento, ricorda il ruolo di Labriola (specie in relazione alla costruzione scientifica della "filosofia della prassi": cfr. le pp. 290-91), oltre che quello di mediatore di Croce (ad esempio, per quanto concerne l'influenza di Sorel); inoltre, rammenta i bersagli polemici del Positivismo e del Socialismo in Gramsci. Si sofferma pure a lungo sulle considerazioni gramsciane sul fascismo, anche in quanto «segno della "debolezza relativa della forza progressiva antagonistica" (cioè del proletariato)» (p. 293). Tratta, in seguito, con acutezza la questione della lotta per l'egemonia, anche alla luce del ruolo centrale della storiografia come fattore, appunto, di egemonia di una classe sull'altra (cfr. p. 300); legge i *Quaderni del carcere*, in definitiva, come «l'*Anti-Croce*» (p. 308) per una serie di ragioni tutte appassionatamente argomentate nel corso della trattazione.

Dopo aver indicato i modelli e le fonti della scrittura gramsciana, l'autore passa, poi, a definire il senso dell'operazione del "ritorno a De Sanctis" di Gramsci, evidenziandone opportunamente le differenze da quella precedente messa in campo da Croce. Preziosissime anche le pagine dedicate alla sintassi dei *Quaderni* e alle tracce in essi rilevabili dell'autocensura praticata da Gramsci, nonché l'acuto studio sull'importante lettura gramsciana del canto decimo dell'*Inferno*.

La *Quarta Parte* del volume, da ultimo, fa giustizia di una serie di saggi con opinioni critiche falsamente tendenziose uscite negli anni, che concernono il numero dei quaderni di cui si compone l'opera gramsciana, una presunta abiura del comunismo da parte del Nostro, le accuse relative a un fantomatico coinvolgimento

di Togliatti e del Partito Comunista nella mancata scarcerazione di Gramsci, un ipotetico Gramsci filoamericano o cripto-trotzkista *etc*.

La *Conclusione* parziale rimanda alla duplice necessità, per una classe rivoluzionaria che si affacci al potere, di creare uno strato diffuso di propri intellettuali "organici", cioè appartenenti alla classe stessa e legati alla produzione, e insieme di conquistare ideologicamente i cosiddetti "intellettuali tradizionali". Per questo motivo, i *Quaderni* vengono letti, appunto, come l'Anti-Croce: perché, secondo Mordenti, Gramsci è consapevole del fatto che «solo dalla sconfitta "sul campo" di Croce [«il punto più alto dell'egemonia culturale borghese», p. 444] può passare la conquista ideologica e l'assimilazione degli "intellettuali tradizionali" italiani» (*ibidem*).

Questi sono solo alcuni dei numerosissimi focolai d'interesse accesi da tale densissimo e meditato saggio. Devo aggiungere, però, che, dopo circa venticinque anni di studi su Croce, De Sanctis, Laterza e la Scuola storica, meno d'accordo sono su altre questioni: ad esempio, sulla «disinvoltura normalizzatrice degli editori moderni (tanto più se crocian-laterziani» (p. 39); sul fatto che «i criteri di inclusione ed esclusione di De Sanctis, rilanciati e consolidati da Croce, fungeranno a lungo da canone della letteratura italiana, un canone tanto trascurato e debole teoricamente quanto egemone» (p. 150; basterebbe, infatti, anche solo pensare alla collana laterziana degli «Scrittori d'Italia» e all'evoluzione del pensiero estetico di Croce che ne è alla base, con l'affiancamento del concetto di "letteratura" a quello precedente di "Poesia" e le conseguenze che ciò comportò sul sostanziale allargamento del canone anche rispetto a quello desanctisiano)[3]. Ancora, sulla «costante ostilità di Croce verso il «Giornale Storico» e i suoi esponenti» (p. 200, n. 27)[4] o sull'uso di De Sanctis da

[3] Mi permetto di rinviare a M. PANETTA, *Gli "Scrittori d'Italia": premesse filosofiche e significato culturale della collana Laterza*, pubblicato *online* sul sito www.italianisti.it (http://www.italianisti.it/FileServices/139%20Panetta%20Maria.pdf).

[4] Cfr. M. PANETTA, *Croce editore*, "Edizione Nazionale delle Opere di B. Croce", Napoli, Bibliopolis, 2006, specie l'*Appendice* sui rapporti con la Scuola storica. Nei due tomi passo in rassegna l'intera attività di Croce prefatore, annotatore, postillatore e curatore di opere altrui, mettendo in evidenza i criteri di edizione da lui sempre specificati e illustrati nelle introduzioni o nelle note al testo che precedono.

parte di Croce nella sua presunta lotta contro la filologia (pp. 315, 341)[5] *etc*. Ma tali motivi di dissenso ovviamente nulla sottraggono al riconoscimento dell'alto valore formativo e civile di questo saggio: anzi, forse, vi aggiungono qualcosa, perché solo laddove si suscita il dibattito c'è vera vita intellettuale.

La reale *Conclusione* del volume, a mio avviso, si trova nell'*Introduzione*, ed è un vivace invito a "tornare alla Storia", senza la quale tutti i nessi causali vengono soppressi e viene azzerata anche la «carica rivoluzionaria insita in ogni storicità» (p. 11).

Ci sarebbe, infine, da riflettere sull'impressionante numero di intellettuali, ricordati da Mordenti, che furono imprigionati o mandati in esilio in Italia, a partire da Dante; al riguardo, la conclusione dell'autore, che tristemente condivido, è che «le classi dirigenti italiane sono incapaci di accettare l'intellettualità come un positivo fattore dinamico di sviluppo, perché […] troppo impegnate a difendere in modo arcigno e miope, ma purtroppo vittorioso, lo *status quo* del proprio potere» (p. 19).

Maria Panetta

[5] Cfr. al riguardo M. PANETTA, *Filologia*, Napoli, La Scuola di Pitagora editrice, 2016, voce del *Lessico crociano* curato da Rosalia Peluso e Renata Viti Cavaliere nella quale ho cercato di mettere a fuoco il senso del nesso filosofia-filologia che Croce trae da Vico («*verum et factum convertuntur*») anche alla luce della sua attività parallela di ermeneuta e interprete, e di attento editore di testi.

Contatti

Per proporre contributi: panetta@diacritica.it

Redazione: via Tembien, 15 – 00199 Roma (RM)

Per informazioni: panetta@diacritica.it

Gerenza

Direttore responsabile:

Prof. Domenico Renato Antonio Panetta (giornalista pubblicista ed ex professore di Scienze sociali presso "Angelicum" – Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma)

Editore:

Diacritica Edizioni di Anna Oppido

Rappresentante legale:

Prof.ssa Anna Oppido, via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Impresa individuale, iscrizione R.I. Roma REA n. 1431499 - P. I. 13834691001

Redazione:

Via Tembien n. 15 – 00199 Roma

Recapito telefonico: 06/96842360

Mail: panetta@diacritica.it

Registrazione Tribunale di Roma: n. 278/2014 del 31/12/2014

Iscrizione ROC: n. 25307

Codice ISSN: 2421-115X

Codice CINECA: E230730

Provider: Server Plan Srl con sede in Via G. Leopardi 22 - 03043 Cassino (FR)

Webmaster: Daniele Buscioni